



저작자표시-비영리-변경금지 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

- 이 저작물을 복제, 배포, 전송, 전시, 공연 및 방송할 수 있습니다.

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:



저작자표시. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.



비영리. 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.



변경금지. 귀하는 이 저작물을 개작, 변형 또는 가공할 수 없습니다.

- 귀하는, 이 저작물의 재이용이나 배포의 경우, 이 저작물에 적용된 이용허락조건을 명확하게 나타내어야 합니다.
- 저작권자로부터 별도의 허가를 받으면 이러한 조건들은 적용되지 않습니다.

저작권법에 따른 이용자의 권리는 위의 내용에 의하여 영향을 받지 않습니다.

이것은 [이용허락규약\(Legal Code\)](#)을 이해하기 쉽게 요약한 것입니다.

[Disclaimer](#)

문학석사 학위논문

지론(地論)사상의 맥락에서 본
원효(元曉)의 법계관(法界觀) 연구

2014년 8월

서울대학교 대학원
철학과 동양철학 전공

양 성 철

지론(地論)사상의 맥락에서 본 원효(元曉)의 법계관(法界觀) 연구

지도교수 조 은 수

이 논문을 문학석사 학위논문으로 제출함
2014 년 4월

서울대학교 대학원
철학과 동양철학 전공
양 성 철

양성철의 석사 학위논문을 인준함
2014 년 8월

위 원 장

허 남 진



부위원장

조 은 수



위 원

정 위 세



국문초록

이 논문은 중국불교의 지론종(地論宗)에 대해 개관하고 그 철학적 내용과 구조가 한국불교, 특히 『화엄경문의요결문답(華嚴經文義要決問答)』에 나타나는 원효의 법계관(法界觀)에 미친 영향을 검토함으로써 그 철학사적 의미와 중요성을 되짚어 보려는 것이다.

지론종은 위진·남북조시대부터 당대초기까지 『십지경론(十地經論)』을 소의로 하여 연구와 수행을 했던 학파였다. 중국최초의 유식학파로서 혜광(慧光)을 필두로 하여 중국 전역에 걸쳐 상당한 영향을 끼쳤으며, 후에 남도파(南道派)와 북도파(北道派)로 분기되어 각각 섭론종(攝論宗)과 화엄종(華嚴宗)에 흡수되어 소멸되었다. 그러나 그 존속시간이 짧았음에도 불구하고, 인도불교의 중국적 수용을 넘어 주체적 이해를 통해 수·당 시대 불교사상의 전성기를 구축하는데 결정적 역할을 했다고 평가된다. 그리고 당시의 문제의식은 오늘날의 동아시아 불교에서 논의되는 제반 문제의식과 맞물려 여전히 중요성을 가지고 있다. 그리고 지론종이 단순히 화엄의 시초에 불과한 것이 아니라 동아시아 불교의 정체성을 규정짓는 한 축을 담당했으며, 한국 불교에도 광범위한 영향을 끼치며 상호교섭관계가 있었다는 점을 입증할 수 있을 것이다. 지론종의 역사적 성립과 분기·소멸과정에서도 보여주듯이, 지론종을 통일적 사상체계로 묶어서 한 마디로 규정하기에는 어려움이 많다. 그래서 본고는 지론종 남도파, 그 중에서도 법상(法上)과 혜원(慧遠) 그리고 립사(懷師)의 연집과 육상관을 중심으로 논의를 전개하고 원효와 의상의 법계관에 끼친 영향까지 고찰한다.

‘연집(緣集)’은 인도불교 전통의 ‘연기(緣起, pratityasamutpāda)’에 대한 지론사들 고유의 이해 방식이라고 할 수 있다. ‘연기’라는 개념은 초기불교에서는 시간적 인과관계의 측면과 논리적 상의관계로서의 측면을 동시에 가졌지만 대승불교에서부터는 시간적 인과관계의 측면보다는 논리적 상의관계라는 측면에서 연기를 이해하기 시작하게 되었는데, 이 과정에서 ‘연집(緣集)’이라는 개념을 사용했다. 중기 대승불교이후 알라야식과 여래장사상의 조화 속에서 지론종은 여래장연기(如來藏緣起) 즉 법계연기(法界緣起) 혹은 진여연기(眞如緣起)를 전개했는데, 현상계가 이 여래장으로부터 나오는 것이고 현상이 곧 본체라는 것이다. 현재 익숙하게 통용되는 있는 연기는 현장 이후에 정착된 용어이며, 그 이전에는 『십지경』에서의 ‘pratityasamutpāda’를 한역하는 과정에서, 존재의 속성에 대해 논리적 상의관계로서의 측면과 시간적 인과관계로서의 측면을 각각 ‘연집’과 ‘연기’로 나타내었다.

본고는 지론종의 ‘연집’에 대한 그간의 연구가 가진 개별적 고찰이라는 한계와 연집설의 전개에 대한 논의가 지나치게 도식적이어서 연집설이 가진 실질적인 사상사적

함의를 드러내기에 부족하다고 보고, 지론사들의 육상관의 전개와 통합적으로 연집을 다루었다. 이러한 시도를 하게 된 이유는 지론사들 내에서 연집설의 의미가 분화되고 정교하게 전개되어 갈수록 동시에 육상에 대해서도 경전해석방식에 머물지 않고 연기에 대한 이해방식이라는 관점으로 확장·변화되어갔다는 일련의 양상과 연집을 논할 때에는 육상과 더불어 제시하는 방식을 취하는 공통점이 드러나기 때문이었다.

육상(六相)은 경전에 대한 단편적·획일적 이해를 방지하기 위해 그 내용을 이해하기 위한 여섯 가지 관점으로서, 총상(總相)·별상(別相)·동상(同相)·이상(異相)·성상(成相)·괴상(壞相)을 말한다. 구체적으로는 『십지경론』에서 세친이 보살행의 방편업을 설하는 하나의 경전해석방식으로 이 육상을 제시한다. 그리고 그 적용범주에 있어서 현상의 측면을 해석하는 것은 제외된다고 하였다. 이러한 관점은 이후 지론종을 거쳐 화엄교학에 이르기까지 지론사들 각각의 특수한 이해방식을 보여준다. 그러다가 화엄교학에 이르러서는 연기법에 관한 이해방식을 나타내는 의미로 전환되었다.

법상(法上), 혜원(慧遠), 립사(懷師)로 이어지는 지론종 남도파의 육상관에 대한 구체적인 이해를 통해 지론종 연집설의 전개는 연집 종류의 많고 적음으로써가 아니라, 육상과의 관련성 속에서 논리적 상의관계로서의 연기라는 의미를 강화해가는 방향으로 진행되었다는 사실을 알 수 있다. 그리고 그를 통해 제일의제의 개념들 즉 육상이나 여래장 그리고 법계연집을 세속계로서 표현하려는 시도를 거듭하고 있다는 사실을 알 수 있다. 다시 말해 언표 불가능한 영역의 내용들을 현실의 영역, 언어의 영역으로 끌어들이려는 시도를 했다고 할 수 있다.

연집개념은 지론종 남도파를 거치면서 ‘법계연기(法界緣起)’로 의미가 분화되어간다. ‘법계연기’는 진리의 보편적인 작용을 드러내며, 모든 존재가 서로 융즉하여 장애가 없음을 표현하는 것이다. 이러한 설명은 립사의 법계연집의 내용과 유사하기 때문에, 지론종 연집체계내로 편입된 것임을 추정할 수 있다. 이를 통해 연집은 법계연기를 연집체계의 틀 안에 포섭시키면서, 그 자체가 연기의 의미까지 강화하여 형태적, 내용적으로 그 외연을 확대해가고 있었음을 알 수 있다. 지론사들이 연집과 법계를 설명하는 과정에서 등장하는 정도에 불과했던 법계연기는 그 후 지엄과 법장을 거치면서 화엄학의 중심사상으로 논하게 된다.

원효의 법계관은 지론종의 법계에 대한 이해, 특히 립사의 사법계관과 구조상 상당히 유사하다. 『화엄경문의요결문답』에 따르면 원효는 ①유위법계(有爲法界) ②무위법계(無爲法界) ③역유위역무위법계(亦有爲亦無爲法界) ④비유위비무위법계(非有爲非無爲法界)라는 네 가지의 법계관을 펼쳤다. 이것은 립사의 사법계관 중 연기법계 즉 ①유위연집법계(有爲緣集法界) ②무위연집법계(無爲緣集法界) ③자체연집법계(自體緣集法界) ④평등연집법계(平等緣集法界)와 내용 및 구조상 상당히 유사하고, 특히 지론종 특유의 이해 방식인 무위연집법계에 상응하는 무위법계를 배대시키고 있는 점은 주목해야 한다. 이 뿐만 아니라 원효는 『대승기신론소』에서도 총상과 별상을 통해 법계

의 의미를 드러내는 방식을 취한다. 즉 일법계가 심진여문(心眞如門)과 심생멸문(心生滅門)을 통섭하는 것을 별상이 아닌 총상이라는 관점에서 나타내고 있다고 하여, 육상을 통한 법계를 설명하는 방식을 보이고 있다. 결국 육상을 통해서 법계연기를 설명하는 원효의 법계관은 그만의 독창적인 이해방식이라기보다는, 지론사들의 연집에 대한 해석전통에서 보여줬던 방식을 수용한 측면이 강하다고 생각한다.

지론종을 중심으로 보았을 때, 의상의 법계관과 육상관은 지론종 남도파 계열에서 보여주는 일련의 경향성이 나타나지만, 법계관의 체계화 과정에서 나타난 구조상의 유사성은 오히려 원효의 법계관에서 더욱 분명히 드러난다. 결국 육상관에 있어서는 원효와 의상 모두 지론종 특유의 경향성과 공통점이 있지만, 법계관에 있어서는 원효가 의상보다도 지론종의 법계관의 체계화 과정에서 나타나는 구조와 더욱 유사한 형태를 보여준다. 이것은 종래 신라불교에 대한 지론종의 영향관계를 의상계 화엄으로만 국한시켜 이해하는 여러 주장과는 상반된 내용으로서 당시 지론종의 영향이 신라불교 전반에 걸쳐 있었음을 보여준다고 할 수 있다.

주요어 : 지론종, 연집, 연기, 육상, 법계, 원효

학 번 : 2009-22770

목 차

제 1 장 서 론	1
제 2 장 지론종(地論宗)	4
제 1 절 지론종의 성립	4
제 2 절 지론종의 사상적 특징	7
제 3 장 지론종과 연집(緣集)	10
제 1 절 연집(緣集)	10
제 2 절 연기(緣起)와 연집(緣集)	16
제 3 절 연집(緣集)과 육상(六相)	18
제 4 장 지론종 연집설(緣集說)의 전개	22
제 1 절 연집설의 전개양상	22
제 2 절 법상(法上)의 유위(有爲)·무위(無爲) 연집설	24
제 3 절 정영사해원의 유위·무위·자체연집	27
제 4 절 름사의 사종연집설 - 유위·무위·자체·법계연집설	32
제 5 절 지론종의 법계연기(法界緣起)	36
제 6 절 화엄종 법계연기와의 관련성	40
제 5 장 원효의 법계관(法界觀)	42
제 1 절 『화엄경문의요결문답(華嚴經文義要決問答)』을 통해 본 원효의 법계	43
제 2 절 육상(六相)과 법계(法界)	48
제 3 절 의상(義湘)과의 연관성	52
제 6 장 결 론 : 원효사상의 한 지층으로서의 지론종	58
참고문헌	65
Abstract	68

I. 서론

이 논문은 중국불교의 지론종(地論宗)¹⁾에 대해 개관하고 그 철학적 내용과 구조가 한국불교, 특히 『화엄경문의요결문답(華嚴經文義要決問答)』에 나타나는 원효의 법계관(法界觀)에 미친 영향을 검토함으로써 그 철학사적 의미와 중요성을 되짚어 보려는 것이다.

지론종은 위진·남북조시대부터 당대초기까지 『십지경론(十地經論)』을 소의로 하여 연구와 수행을 했던 학파였다. 중국최초의 유식학파로서 혜광(慧光)을 필두로 하여 중국 전역에 걸쳐 상당한 영향을 끼쳤으며, 후에 남도파(南道派)와 북도파(北道派)로 분기되어 각각 섭론종(攝論宗)과 화엄종(華嚴宗)에 흡수되어 소멸되었다. 그러나 그 존속시간이 짧았음에도 불구하고, 인도불교의 중국적 수용을 넘어 주체적 이해를 통해 수·당 시대 불교사상의 전성기를 구축하는데 결정적 역할을 했다고 평가된다. 그리고 당시의 문제의식은 오늘날의 동아시아 불교에서 논의되는 제반 문제의식과 맞물려 여전히 중요성을 가지고 있다.

섭론종(攝論宗)이나 법상종(法相宗)에 대해서는 그간 많은 연구와 논의가 나타난데 반해, 상대적으로 지론종에 대해서는 연구가 많이 수행되지 않았다.²⁾ 그동안 지론종의 실체를 명확히 구명할 만한 문헌이 부족하여, 선행연구는 그 연구의 폭이 제한적이었으며, 화엄교학의 준비단계 정도로 이해하는 정도였다.

그런데 돈황문서 중에서 다수의 지론종 문헌이 출토되면서³⁾ 그 독자적인

-
- 1) 지론종이라고 명명할 만한 지론사들 스스로의 종파의식이 있었는지에 대해서는 논의의 여지가 있고, 현대적의미의 교단체계를 갖춘 것은 아니었다는 점은 주의를 요한다. 다만 문헌상으로 ‘십지사(十地師)’ 또는 ‘지론사(地論師)’로 나타내고 있고, 학계에서는 ‘지론종’ 또는 ‘지론학파’라고 지칭하고 있다.
 - 2) 필자가 지론종에 대한 관심을 가지게 된 것은 고익진의 『한국고대불교사상사(韓國古代佛教思想史)』를 읽어가는 도중에 발견한 중국불교의 지론종에 대한 언급에서 비롯된다. 이 책에서 고익진 교수는 지론종 사상이 유식과 화엄에 걸쳐서 한국불교에 광범위하게 영향을 끼쳤다는 것을 도처에서 지적하고 있다. 이것은 아마 한국 불교학계 내에서 최초로 한국 불교에 대한 지론종의 영향을 언급한 연구일 것이다. 그러나 이렇게 중요한 지적을 담고 있음에도 불구하고 지론종의 전체적인 사상적 내용과 그것이 한국불교에 영향을 끼친 경로와 맥락에 대해서까지는 더 이상 나아가지 않고 있었다. 본 필자는 이같이 귀중한 고익진 교수의 학문적 이정표를 따라 최근 한국 불교계 내에서 불기 시작한 지론종 전반에 대한 관심의 도움을 얻어 지론 사상과 한국 불교 사상 간의 관련의 맥락을 살펴보고자 이 연구를 시작하게 되었다.
 - 3) 수많은 돈황 출토문서 가운데 지론종 문헌임을 결정하는 기준 정립에 대한 연구는 고이즈미(古泉)에 의해 주도적으로 행해졌다. 「慧遠『法花經義疏』寫本」, 『IBU四天王寺國際仏教大學文學部紀要』通号 19, 1986.

특색이 드러나고 천태종과 화엄종에 중요한 영향을 끼쳤다는 문헌적 근거가 밝혀지고 있다. 아직 상대적으로 많은 연구가 이루어진 것은 아니지만, 돈황에서 출토한 다양한 문헌을 바탕으로 지난 20년 사이에 의미 있는 연구가 점진적으로 진행되어 오고 있다.⁴⁾ 특히 일본의 소수 학자들에 의해 논의되었던 것이 한국학계에서도 김천학, 최연식, 석길암 등을 중심으로 활발한 연구가 시작되고 있으며 중국의 학자들까지 가세하고 있는 상황이다.

그간의 지론연구는 지론종 그 자체의 사본연구나 지론사들의 계보정리, 개별적 특징을 정리하는 선에 머물러 있어서 이들 지론사들을 공통적으로 특징지을 수 있는 철학적 경향성이나 한국불교와의 관련성에 대한 연구는 극히 미미한 상황이다. 그리고 현재의 국내연구도 오래전 일본의 지론종 연구의 틀을 무비판적으로 수용하여 논의를 전개하고 있다. 본고는 지론종연집설의 전개에 대한 대표적 선행연구인 아오키 다카시(青木隆)의 연집설에 대한 관점을 비판하면서, 그에 대한 대안으로 육상(六相)을 결부시켜 통합적으로 이해해야 연집설의 전개를 제대로 이해할 수 있다고 제시한다. 그리고 그 과정에서 지론종 남도와 법상(法上)과 혜원(慧遠), 름사(悤師)로 이어지는 계통의 일련의 경향성을 밝혀내고, 이들의 체계가 한국불교, 특히 원효의 법계관과 어떤 관련성을 갖는지 고찰해 보려 한다. 이를 위해서 세친의 『십지경론(十地經論)』을 중심으로 산스크리트본과 티벳어본을 대조해보고, 법상의 『십지론의소(十地論義疏)』, 정영사혜원(淨影寺慧遠)의 『십지경론의기(十地經論義記)』, 그리고 원효에 대한 부분에서는 『화엄경문의요결문답(華嚴經文義要決問答)』을 주요문헌으로 한다.

지론종에 대한 현재까지의 선행연구를 살펴보면 크게 돈황출토사본에 대한 서지학적 연구와 이를 기반으로 하는 사상적 계보정리와 내용분석에 대한 연구로 나눌 수 있다. 먼저 주목할 만한 그간의 서지학적 연구를 살펴보기로 한다.

첫째, 대표적으로 교토대학 돈황사본 연구팀의 광범위한 경전주석 조사를 들 수 있는데, 후지에다 아키라(藤枝晃)는 이 연구과정에서 『승만경의소(勝鬘經義疏)』⁵⁾를 둘러싼 논쟁⁶⁾을 촉발시켰다. 후지에다 아키라(藤枝晃)는 대표적인

4) 대표적으로 아라마키 노리토시(荒牧典俊)가 주도했던 북조 후반기 불교사상사 연구팀의 돈황지론종 문헌 연구를 들 수 있다. 『北朝隋唐中國佛教思想史』, 法藏館, 2000.

5) 『승만경의소(勝鬘經義疏)』 승만경의 주석서로서, 쇼토쿠태자의 저작으로 알려져 있는 『삼경의소(三經義疏)』

돈황의 지론종 사본으로 알려져 있는 『승만경의소(勝鬘經義疏)』가 중국 북부에서 찬술된 주석서임을 주장했으며, 이후 이시이 코세이(石井公成)가 북부가 아닌 강남의 성실종 문헌임을 반박·논증하였다. 이러한 과정은 중국 북부지역의 불교와 사상적 경향에 대한 연구를 시작하는 계기가 되었다.

둘째, 다이쇼대학(大正大學) 돈황사본연구회의 돈황본 『유마경(維摩經)』, 『법화경연구(法華經研究)』⁷⁾는 중국인의 불교수용과정을 파악할 수 있다는 점에서 주목할 만하다. 그리고 프레드릭 지라드(Frederic Girard)은 「지론종 『대승기신론』 관련 돈황사본에 나타난 체상용 삼대」에서, 돈황사본 스타인 단편(4303호)의 체상용 삼대와 관련한 내용이 지론종 문헌일 가능성이 있다⁸⁾고 주장한다.

셋째, 돈황출토문헌 중에서 무엇을 지론종의 문헌으로 분류할 것인가에 대한 기준 정립에 있어서 가장 대표적인 연구자로 고이즈미(古泉)을 들 수 있다. 지론종 문헌에 공통적으로 사용되는 특정 용어의 의미분화를 중심으로 연대를 판정하는 방식이다. 이것은 이후 아오키 다카시(青木隆)를 비롯한 지론종 연구자들의 방법론으로 채택된다.

마지막으로 주목할 만한 국내 연구로서 최근의 금강대학교 불교문화연구소의 관련연구를 들 수 있다. 2009년 ‘지론사상의 형성과 변용’을 주제로 학술대회를 개최한 이후 자료집의 단행본 출간에 이어 『장외지론종문헌집성(藏外地論宗文獻集成)』⁹⁾을 단행본 형태로 1, 2권을 연이어 출간했다. 이것은 대장경에 수록되지 않은 지론종 관련 문헌을 집대성한 것으로서, 향후 지론종은 물론 동아시아 불교사상사 연구에 지대한 역할을 할 것으로 기대된다.

疏) 가운데 하나이다. 『삼경의소』는 『승만경의소(勝鬘經義疏)』, 『법화경의소(法華義疏)』, 『유마경의소(維摩經義疏)』를 말하는데, 이 내용에 대한 구체적 연구로는, 이시이 코세이(石井公成), 「三經義疏の語法」, 『印度佛敎學研究』 57권 1호, 2008이 있다.

6) 이 논쟁의 자세한 내용은, 이시이 코우세이(石井公成), 「지론종연구의 현황과 과제」, 『지론사상의 형성과 변용』, 금강대학교 불교문화연구소 편, CIR, 2010. p.29를 참조할 것.

7) 돈황사본연구회가 수행한 이 연구는 남북조 시대의 경전 주석에 대한 것으로서, 강요서(綱要書)를 중심으로 그 계보를 정리하는 방식을 취하고 있다. 이에 대한 자세한 설명은, 위의 논문 p.34 참조할 것.

8) 프레드릭 지라드(Frederic Girard), 「지론종 『대승기신론』 관련 돈황사본에 나타난 체상용 삼대」 위의 책, p.340인용.

9) 아오키 다카시(青木 隆) 외 4인, 『장외지론종문헌집성(藏外地論宗文獻集成)』, 금강대학교 불교문화연구소 편, CIR, 2012.

II. 지론종(地論宗)

1. 지론종의 성립

지론종은 5세기 중국에서 성행하다가 이론적 입장의 차이로 인해 남도북도로 분기된 후 독자적인 사상체계를 유지하였으나 곧 섭론과 화엄에 각각 흡수되어 중국사상사에서 사라진 사상체계이다. 지론종은 인도 불교의 중국화와 관련하여 중요한 여러 사항을 알려줄 것으로 여겨져서 많은 학자들이 언급은 하고 있으나 그 실체는 아직도 분명치 않다. 연구사적으로 볼 때 일본에서 후카우라 세이분(深浦正文) 등에 의해 1950년대 주목된 이후 오랫동안 간헐적 연구만 존재하였다. 지론종 자체의 문헌이 소략하여 다른 종파와의 관련 속에서 이차적으로 언급되어 오다가, 지난 2000년 아라마키 노리토시(荒牧典俊)에 의해 주도된 남북조시대의 불교연구에서 지론종이 본격적으로 다루어지고, 국내에서는 2010년 금강대 학술대회가 개최된 후, 한국 학계에 관심을 불러일으켰다. 그러나 지론종에 대한 연구는 극히 복잡하여, 그 전모가 아직 밝혀지지 않고 있어서 앞으로 많은 시간이 필요할 것으로 보인다. 지론종의 성립배경에 대한 현재의 연구는 몇 가지 논쟁점으로 집약되는데, 역경주체의 문제와 그 분기의 과정에 대한 대립이 대표적이다.

지론종의 성립은 인도로부터 전해진 세친(世親, 400-480)¹⁰⁾의 『십지경론(十地經論)』을 번역하는 과정에서 이루어졌다. 황제의 명에 따라 시작된 이 역경사업은 그 와중에 여러 이견이 발생하였고, 각 문헌마다 그 문제에 대해 상이하게 기술하고 있어서 그 전모에 대해서는 다만 추론만을 가능하게 할 뿐이다. 이 문제가 낳은 논란은 크게 두 가지이다. 첫 번째는 보리유지(菩提流支)와 늑나마제(勒那摩提)가 같이 번역을 했는지 여부¹¹⁾이고, 두 번째는 지론종

10) 罽 Vasubandhu, 천친(天親)이라고 불린다. 5세기 경 인도의 승려이다. 546년 중국으로 가서 『구사석론(俱舍釋論)』을 번역한 진제(真諦, Paramārtha)의 『바수반두법전』에 따르면, 그의 형은 유부에 출가하였다가 대승으로 전향하여 유가유식을 개창한 무착(無着, Asaṅga)이었으며, 동생은 역시 유부에 출가하여 아라한과를 얻은 비린치발사(Viṇṇivatsa)였다. 세친은 소승의 설일체유부에 출가하여, 그의 스승 붓다미트라(Buddhamitra)가 수론(數論, Sāṃkhya)의 외도 빈드야바신(Vindhyavāsin)과의 논쟁에서 패하자 그를 논파하기 위해 『칠십진실론(七十眞實論)』을 저술하였으며, 또한 『대비바사론』을 배워 대중들에게 강의하였다. 그는 대승비불설을 제창했는데, 형 무착에 이끌려서 대승으로 전환하고 화엄, 열반, 유마, 승만 등의 대승경에 논서나 유식사상에 주석서를 저술하고 80세에 열반하였다. 저서로는 『아비달마구사론』, 『대승성업론』, 『불성론』, 『변중변론』 등이 있다. 권오민 역주, 『아비달마구사론』 1권, 동국역경원, 2002, pp.3-7인용.

남도파의 종조인 혜광(慧光)에 의해 합본되었는지¹²⁾에 대한 것이다.

지론종이 소의경전으로 삼은 『십지경론(十地經論)』이 당대를 풍미할 수 있었던 이유에 대해서, 후카우라 세이분(深浦正文)은 다음과 같이 설명한다. 첫째, 이 시기에 이르러 비로소 무착과 세친의 체계적인 연기론이 소개될 수 있었기 때문이다. 즉 당시는 실상론 계통의 용수의 개공사상(皆空思想)을 구마라집의 번역에 의해 접하고 있었던 때였고, 아직 연기에 대해 조직적으로 이해할 수 있는 계기가 제공되지 않았던 시기였기 때문이라는 것이다. 둘째, 혜광(慧光)이라는 당대의 지도력을 갖춘 인물의 등장으로 많은 사람들이 문하에 투신하였으며, 그의 지도력을 바탕으로 혜광이 중시했던 『십지경론』이 더불어 유행하게 되었다. 셋째, 이전 종파의 탄생과는 달리 ‘논서(論書)’를 기반으로 하기 때문에 상대적으로 정치한 교학 체계를 구축할 수 있어서 향후 중국 불교의 전개에 의미 있는 기점 역할을 하기에 충분했다는 것이다. 이외에도 지론사들¹³⁾의 친권력적 성향을 거론하는데, 국통의 지위까지 이른 혜광의 후

11) 초기에 번역과정에 있어서는 보리유지(菩提流支), 늑나마제(勒那摩提), 불타선다(佛陀扇多)라는 삼장(三藏)을 중심으로 해서 조정의 학승 십여 명이 공동으로 이 작업에 착수하였다. 이들 중 산스크리트 해석에 역주로서의 권위를 가졌을 것으로 추정되는 사람은 보리유지와 늑나마제였을 것이고, 불타선다는 한문을 번역하는 부분을 담당했을 것으로 추측한다. 과연 이들이 공동작업을 했는지의 여부에 대해서도 견해가 나뉜다. 해석상의 이견대립으로 인해 각각의 번역 장소에서 개별적인 작업이 이루어졌을 것이라는 설과, 이와는 달리 의견대립의 가능성은 인정하더라도 그 정도의 반목은 아니었고 상호 협업을 통하여 번역했을 것이라는 설로 나뉜다. 후카우라 세이분(深浦正文), 『唯識學研究(敎史論)』上卷, 永田文昌堂, 1954. p.181인용.

12) 혜광은 늑나마제의 제자로서 『십지경론』이 번역되는 그 역사적 현장에 있는 것이 가능했을 것이고 당시에 쟁점이 되었던 사항들을 파악하기에 용이했을 것이므로 혜광의 합본작업을 단정적으로 부인하기는 어려울 것이다. 그러나 『십지경론』의 문맥을 고려해 볼 때 그 합본의 자취를 찾아내기 어렵고 의견대립이 부각되어 있지도 않다. 또한 후카우라 세이분(深浦正文)은 『속고승전(續高僧傳)』을 들어 혜광이 처음 불타선다를 친견한 시점이 그의 나이 13세라고 지적한다. 정리해보면 첫째, 당시의 대역 경사업의 결과물을 다루기에는 너무나 어렸다는 점, 둘째, 후년에 그 작업을 했다고 하더라도 『십지경론』이 4년 만에 완성된 역경사업이었다는 문헌기록과 일치하지 않는 점, 셋째, 그리고 혜광의 합본작업에 대한 어떠한 언급도 남기지 않은 점을 들어서 혜광의 후대 합본작업설을 부인한다. 그럼에도 불구하고 혜광의 후대 합본작업설을 중심으로 논의가 전개되는 이유는, 양 계통의 독자성을 인정하면서도 훗날 화엄으로 흡수되기까지 명맥을 유지했던 늑나마제와 혜광 계통의 상대적 우위를 드러내고자 후대합본설이 정설로서 전해졌을 것이라는 추측이 가능하다. 후카우라 세이분(深浦正文), 『唯識學研究(敎史論)』上卷, 永田文昌堂, 1954. p.183인용.

13) 지론사로 분류할 만한 인물들로서, 우선 북도파의 계승자였던 도총(道寵)은 보리유지의 유일한 제자로 알려지고 있으며, 도총에게는 네 명의 제자가 있었으나 현존하는 도총이하의 지론종 북도파의 저작으로 알려진 문헌은 찾아보기 힘들다. 이에 반해 지론종 남도파들은 혜광(慧光)을 필두로 법상(法上), 승범(僧範), 혜순(惠順), 도빙(道憑) 등이 유명하다. 『속고승전(續高僧傳)』〈혜광〉항목에는 그가 직접 문하의 열 명을 선출하였는데, 이들을 ‘광문(光門)의 십철(十哲)’로 불렀다고 전해진다. 또한 도빙(道憑)의 제자인 영유(靈裕)는 『광사제자십덕기(光師弟子十德記)』를 저술했을 정도여서, 그 당시 혜광과 그를 둘러싼 후학들의 수가 상당했음을 짐작할 수 있다. 그리고 주목할 만한 인물로 법상(法上)이 있는

광을 업고 그 문하의 많은 승려들이 관직에 진출할 수 있었다고 본다. 즉 승가와 국가권력의 유착관계를 지론종 흥기의 이유로 꼽고 있다.¹⁴⁾

지론종 남북이도(南北二道) 분기 이유에 대해서는 삼계유심(三界唯心)에 대한 해석의 차이가 주된 원인이 되었다는 것이 일반적 견해¹⁵⁾이다. 즉 이를 법성의지(法性依持)로 파악하는 늑나마제 계열의 해광은 상주 남도(相州 南道)를 거점으로 그 교리를 펼쳤고, 아리야식의지(阿梨耶識依持)로 파악하는 보리유지 계열의 도총(道寵)¹⁶⁾은 십지경론에 대한 주석을 짓고 상주 북도(相州 北道)를 거점으로 그 교의를 선양함에 힘썼다.¹⁷⁾ 후에 각각의 시간차는 있으나 남도파¹⁸⁾는 화엄종에 흡수되고, 북도파는 섭론종에 흡수되면서 본래의 고유한 자취를 감췄다¹⁹⁾. 지론종의 역사적 전개과정은 아직 논란의 여지가 많은 것이

데, 그는 의연(義淵)의 스승이다. 영유는 『십지경론의소(十地經論義疏)』 4권을 지었고, 그의 손제자였던 지정(智正)은 화엄2조로 알려진 지엄(智儼)에게 『화엄경(華嚴經)』을 강의했다고 전해진다. 그리고 후기인물로 분류되는 해원(慧遠)은 『대승의장(大乘義章)』, 『십지경론의기(十地經論義記)』 7권을 지어 당시의 지론사상의 체계화에 공헌했다.

14) 나리카와 분카(成川文雅), 「地論宗南道派における二系譜」, 『印度佛敎學研究』(通卷17), 1961, pp.140 참조.

15) 지론종의 전개에 있어서의 교의상 대립 자체에 의문을 제시하고 있는 견해가 있는데, 요시다 미치오키(吉田道興)는 남북이도(南北二途)라는 용어가 처음 등장하는 『법화현의(法華玄義)』의 찬술시점은 6세기 후반이라는 점에 주목한다. 이 말은 당시 해원이나 영유 등의 대가들이 활동하던 시기와 일치하고 진제의 『섭대승론(攝大乘論)』 번역에 즈음하여 승려들이 활발히 상호 교섭하던 시기였다는 것이다. 이러한 때를 남북이도로 나누어 반목했던 시기라고 보기는 어렵다는 것이다. 그리고 당시 승려들에게 종파의식 자체의 존재여부 대해서조차도 회의적 입장이다. 「初期地論學派における諸問題」, 『印度佛敎學研究』, Vol.23 No.2, 日本人度學佛敎學會, 1975, p.23인용.

16) 북위 때의 승려이다. 『십지경론』 역경 당시 보리유지를 방문하여 3년 동안 머물렀다고 한다. 생물연대는 미상이다. 도북(道北, 업도(鄴都)의 북방)에서 법을 펴기 때문에 지론종 북도파라고 분류한다. 『중국역대불교인명사전』(이화문화사, 2011)에서 인용.

17) 담연(湛然), 『法華文句記』卷7, “古弘地論、相周自分、南北二道、所計不同。”

18) 후카우라 세이분(深浦正文)은 이 중에서 지론종의 본의를 드러내는 것으로 남도파를 꼽고 있다. 상대적으로 북도파는 훨씬 이전에 섭론종에 교의적으로 흡수 통합되는 결과를 가져왔고 종지의 규모도 특별한 것은 없었다고 본다. 따라서 지론종을 고찰함에 있어서도 당연히 이 남도파의 철학적 독창성 특히 심식설에 있어서도 남도파를 중심으로 고찰해야 한다고 주장한다. 『唯識學研究(敎史論)』上卷, 永田文昌堂, 1954. p.181 참조. 이에 반해 남북이도 분기의 유래에 대해 실제 사원을 거점으로 나눠졌던 것이라는 주장도 있다. 후세 코우가쿠(布施浩岳)는 『낙양가람기(洛陽伽藍記)』를 토대로 낙양성 아래에 서문에 있었던 두 번째 문의 길에서 볼 때 성 안 북쪽에 위치한 영평사에서는 북도파가, 그리고 성 밖 남쪽에 위치한 백마사에서는 남도파가 거점을 삼았고 이로부터 그 분기가 유래했다고 보는 것이다. 이후 각 파를 계승했던 해광과 도총이 동위(東魏)의 수도인 업도로 이전하기 이전 낙양시대부터 이미 남북이도의 대립구도는 형성되었다는 것이다. 후세 코우가쿠(布施浩岳), 「十地經論の傳譯と南北二道の濫觴」, 『宗教研究』1號, 1937, pp.126-142 참조. 『續高僧傳』(T 50n2060_p0482c21-22) “洛下有南北二途。當現兩說自斯始”

19) 유우키 레이몬(結城令聞)은 남북이도의 기본 틀에 대해서 근본적인 의문을 제기하는데, 지론종 북도파가 섭론종에 흡수·통합되어 사라졌다는 그간의 이해와 달리, 섭론종에서 『섭대승론』을 소의로 연구한 지론사들은 대부분 남도파에 속해 있었다는 것이다. 「地論宗北道派の行方」, 『東方學會創立四十周

사실이며 남북이도(南北二途)를 전제로 한 논의의 전개는 신중할 필요가 있을 것이다.

2. 지론종의 사상적 특징

지론종은 중국최초의 유식학과라고 불릴 만큼 방대한 심식체계를 갖추고 있다. 뒤에 본격적으로 전개될 연집은 지론종의 연기관과 직접적으로 관련된 내용이지만, 이에 대한 이해를 위해서도 심식설에 대한 이해는 선행되어야 한다. 그래서 본고는 연집의 의미분화와 육상관의 변화에 초점을 맞추고 있지만, 우선 지론종 심식설의 특징을 개관하고 본론에 들어가하고자 한다.

지론사상에 대한 여러 특징들 중에서 우선 주목해야 할 부분이 바로 이 심식에 대한 교의체계이다. 왜냐하면 지론종 자체가 『십지경론(十地經論)』이라는 유식계통의 경론을 소의로 삼고 있기 때문이기도 하지만, 심식에 대한 관점의 차이가 지론종의 남북이도 분기의 원인이 되었으며, 연기관과 수행론과 직결됨은 물론 이후의 섭론종이나 화엄종, 선종과의 관련성이라는 관점에서 상당한 영향을 끼쳤기 때문이다. 지론종은 인도적 전통에서 제시된 알라야식(alaya-vijñāna, 阿賴耶識)이라는 개념을 주체적으로 적극 수용하면서도, 동시기에 한역된 『열반경(涅槃經)』 등에서 나타난 ‘여래장(如來藏)사상’에도 관심을 기울였다. 이에 기반한 교의체계의 수립은 『기신론(起信論)』이나 『능가경(楞伽經)』과 깊은 연관성을 맺게 되었고 알라야식과 여래장의 관계에 대한 몇 가지 해석의 문제를 야기했다. 그 원인은 무엇보다도 『능가경(楞伽經)』 내에서 여래장과 알라야식의 관계에 대한 설정이 명확하지 않았기 때문이었고, 구체적으로는 지론종 분기의 원인이 된 알라야식을 진(眞)으로 볼 것인가 망(妄)으로 볼 것인가에 대한 견해 차이 때문이다.

지론종의 심식설에 대해서는 식(識)의 구조와 알라야식을 진(眞)으로 볼 것인지, 망(妄)으로 볼 것인지의 문제, 그리고 수행론과의 연관성을 규정하는 문제로 요약할 수 있다. 기본적으로 지론종의 식에 대한 주류적인 이해는 제8식을 진지(眞智) 즉, 여래장 또는 진여불성의 알라야식으로 파악²⁰⁾하는 것이다. 이

年記念 東方學論集』, 東方學會, 1987.

20) Robert M. Gimello, *Chin-Yen and The Foundation of Hua-Yen Buddhism*, Columbia University, 1976. p.190인용 ; 고익진, 『韓國古代佛教思想史』, 동국대출판부, 1989. p.141인용.

에 반해 제7식은 연지(緣智) 즉, 대상을 반연하여 아는 지혜로 파악한다. 남북 이도의 관점에서 파악한다면, 남도파는 알라야식을 청정한 진식(眞識)으로 파악하여 법성의지(法性依持)를 주장하고, 북도파는 오염된 망식(妄識)이라고 하여 아리야의지(阿梨耶依持)를 주장한다. 이러한 해석을 따르면 알라야식은 유식학파의 해석처럼 이숙식(異熟識)으로서 깨달음의 정법을 낼 수 없는 생멸식에 그치는 것이 아니라 환멸(還滅)가능한 화합식이 되는 것이다.²¹⁾ 이러한 사실을 토대로 하여, 본고에서 다루게 될 지론종 남도파 특히, 법상과 혜원 그리고 름사의 심식체계의 특징을 간단히 정리해 본다.

우선 법상(法上)은 염오의(染汚意)를 독립적으로 설정하지 않고²²⁾ 심(心)·의(意)·식(識)에 대해서 각각 제7식·제6식·전5식으로 이해하여 7식 체계를 세운다. 이것은 『능가경』에서 장식(藏識), 의(意), 의식(意識), 전오식(五識身)의 8식 체계를 제시한 것과는 구별되는 것이다. 그리고 이와는 별도로 제8식을 ‘진여’로 본다고 언급하고, 알라야식을 제7식 즉 망식으로 분류하여 그것이 진망화합의 성격을 갖는다고 보았다. 따라서 ‘연심(緣心; 즉 소연을 갖는 심)’과 ‘연조리심(緣照理心; 진여를 소연으로 관조하는 심)’은 망상의 심식이기 때문에 지(知)가 아니라고 보고, 단지 진(眞; 진여)만이 지(知)라고 파악한다. 따라서 구체적 전거는 드러나지 않지만, “진여는 진여에 의해서만 관조된다”라는 정영사혜원의 입장과 연관지을 수 있다.

정영사혜원(淨影寺慧遠)은 진식(眞識)을 알라야식으로 보아 제8식으로, 제7식은 아타나식으로 하는 8식 체계를 세운다. 『능가경』에서 제시된 체계에 충실하고 7식구조를 망식(妄識)으로 파악하고 있는 점은 법상과 동일하다. 그러나 혜원은 이 제8식에 대한 관점에서 지론종 남도파의 주류적 이해와 차이가 있다. 즉 혜원은 남도파의 주류적 해석상, ‘진(眞)’인 것으로 이해되었던 제8식을 진덕(眞德)과 7식연지의 화합으로 파악한다. 한 마디로 ‘진망화합식’으로 보는 것이다. 이것은 『섭론』과 『대승기신론』의 식설²³⁾이 혜원의 심식 체계에 수용된 것으로 본다.²⁴⁾ 그는 이를 수행론과 관련시켜 제7식연지를 제거하면 여

21) 은정희, 「元曉의 三細·阿梨耶識說 ; 大乘起信論의 경우」, 『철학』 19호, 한국철학회, 1983. p.115인용.

22) 카츠마타 준코(勝又俊教)는 이에 대해 유식사상의 발달과정상, 법상 당시까지만 해도 의(意), 즉 염오의, 말나식(kṛṣṭa-manas) 개념이 명확하게 제시되지 않았었고, 의와意識에 대한 자형의 유사성 때문에 오해가 있었을 것이라고 추정한다. 『仏教における心識說の研究』, 山喜房佛書林, 1989, p.659인용.

23) 대승기신론에 나타난 여래장과 아리야식의 관계에 대해서는 조은수, 「대승기신론에 있어서의 깨달음의 구조」, 서울대학교 석사학위논문, 1986, pp.21-28을 참고할 것.

24) 석길암, 「지론종 남도파의 아리야식 이해에 관한 일 고찰: 진지·연지와 이장설을 중심으로」, 『보조사

래장인 진덕(眞德)이 생겨난다고 본다. 이와 미묘한 차이가 있지만, 지론종의 일반적 입장은 ‘8식이 드러나면 7식은 곧 소멸한다’는 입장으로써 즉, 연지(緣智;대상을 반연하여 아는 지혜)가 제거되면 진지(眞智;여래장 혹은 진여불성의 알라야식)가 드러난다고 하는 것이다. 혜원은 연심과 연조리심을 제7식으로 명확히 하고, 진실연기법신과 법계는 둘 다 진여를 의미하므로 “진여는 진여에 의해서만 관조된다.”고 명확히 하였기에, 그는 법상과 같은 맥락이라고 볼 수 있다. 지론종 남도파의 주류적 해석과 차이가 있는 이러한 혜원의 관점이 새로운 식설로서 재조직된 것인지 아니면 단순 착종되어 혼재의 상태로 남아 있는 것인지에 대해서는 논의의 여지가 있으며²⁵⁾ 이 부분에 대하여 립사가 『법경론』에서 설한 것과 동일한 관점으로 봐야할 지에 대해서도 논의의 대립²⁶⁾이 있다.

마지막으로 립사(懷師)는 『법경론(法鏡論)』에서 진지(眞智)는 8식의 지혜이고 심(心)과 경(境)의 분별이 없는 지혜라고 한다. 그리고 7식의 지혜인 연지(緣智)로는 법계에 들어갈 수 없다고 한다. 『법경론』에서 말하는 제7식과 제8식은 제7식은 속제(俗諦), 제8식은 진제(眞諦)로 나타난다. 결국 법계로의 진입은 연지가 아닌 진지만이 가능하다는 입장이다. 혜원과 마찬가지로 “진여는 진여에 의해서만 완전히 관조된다.”라는 점은 일관되게 나타나고 있다. 그러나 지론종 남도파의 통상적 흐름에서 진지는 진망화합이 아니라 진(眞)의 입장에서 파악되어야 하고 혜원은 진망화합으로서의 제8식을 사용하고 있기 때문에 오직 순진의 제8식으로 이해하는 『법경론』과 지론종 남도파의 주류적 흐름과는 차이가 있다고 보는 반대 입장도 있다.²⁷⁾

알라야식을 남도파가 진식으로 파악함에 반해 지론종 북도파는 망식으로 이

상』 제34집, 2010. p.260인용.

25) 석길암은 이에 대해 혜원의 식설들을 진지, 연지의 개념 그리고 은현(隱現)의 이장설 등을 근거로, 새로운 식설로의 재정리라기보다는 혼재의 상태로 남아있는 것이라고 본다. 위의 논문, p.266참조.

26) 오다 겐유(織田顯祐)의 경우 이 문제에 대해 혜원과 법경론을 동일한 맥락에서 파악한다. 혜원은 칠식연지를 사용했고 팔식연지를 사용하지 않지만 법경론은 양자를 동일시하여 사용했기 때문에 따라서 법경론이 혜원의 지론사상을 발전시켰다는 주장한다. 그러나 석길암은 이를 반대하는 입장이다. 법경론과 팔식연지를 사용하지 않는 혜원의 입장은 서로 다른 흐름일 뿐이다. 법경론은 혜원의 사상을 더 전개시킨 것이 아니라 지론종의 고유한 흐름에서 포착해야 할 것이며, 이것은 지론종 남도파의 흐름에서 보면 오히려 이해적인 것이라고 주장한다. 석길암, 「지론종 남도파의 아리야식 이해에 관한 일 고찰」, 금강대학교, p.21참조. 그리고 본고의 주제와는 별개로 혜원의 은현(隱現)의 이장설을 원효가 이장이에(二障二碍)의 설로 재조직한다는 점도 지론사상과 원효의 연관성을 추정하는 단서로서 제시할 수 있다고 본다.

27) 석길암, 위의 논문, p.21 참조.

해한다. 7식 체계를 기반으로 하여 육식에 알라야식을 더한 구도이고 제8식은 “식(識)”아니라 “공의(空義)”로 이해한다. 즉 제8식은 실제로 존재하는 것이 아니라, 깨달음에 의해 전환된 의식상태를 의미한다. 따라서 제7식은 깨달음에 의해 진식으로 ‘전환’될 뿐 소멸되는 것은 아닌데, 남도파는 이 경우 소멸되어 제8식인 진식으로 일원화된다고 파악하는 것이다.

III. 지론종과 연집(緣集)

1. 연집(緣集)

지론종에서 말하는 ‘연집(緣集)’은 구체적으로 무슨 의미이고, 일반적으로 통용되는 연기와 별도로 ‘연집(緣集)’이라는 용어를 지론사들이 사용되게 된 이유와 근거는 무엇이였을까? 한 마디로 연집은 인도불교 전통의 ‘연기(緣起, paṭicca-samuppāda, pratiya-samupāda)’²⁸⁾에 대한 지론사들의 이해 방식이었다. 현대불교에서 당연히 받아들이는 ‘연기’라는 용어가 불교의 중국전래 당시에도 통용되었던 것이 아니었다는 사실은 시사하는 바가 크다. 불교 도입 초기의 불전역경의 하나의 이해기준이었던 구마라집(鳩摩羅什, 344-413)²⁹⁾도 극히 제한적인 부분을 제외하고는 ‘연기’라는 용어를 사용하지 않았다는 점은 이러한 문제의식을 더욱 강화한다.³⁰⁾ 이러한 사실을 주목해 본다면, 중국불교에서 유식의 초기수용을 담당한 지론종의 ‘연집’이라는 개념은 불교의 중심사상

28) 사이구사 미즈요시(三枝充徳)은 수타니파타(Suttanipāṭṭa)와 5부 니카야(Nikāya)를 바탕으로, ‘연(緣)’ 즉 ‘연에 의해’ 또는 ‘연으로서’를 나타내는 술어를 분석하여 두 가지로 구분하였다. 첫 번째는 팔리어 nidānda, hetu, pacaya, paṭicca 등으로서 원래 ‘關係’를 나타내거나 관계를 포섭하는 의미가 있는 것과 두 번째는 pabhava, jātika, samudaya, sambhava 등으로서 각각 ‘生起’를 의미하는 동사(bhū, jan,i)로부터 변환된 의미가 있는 것들이다. 나중에 이 두 가지 의미가 서로 섞여서 ‘緣하여 있다’라는 것은 ‘관계의 의해 생기(生起)한다(또는 소멸한다.)’는 의미를 포함하게 되었다고 본다. 『緣起の思想』, 法藏館, 2000. p.52에서 인용.

29) ㉔ kumārajīva 인도의 승려이다. 성실론, 십송률, 대품반야경, 묘법연화경, 아미타경, 중론 등 경률론 74부 380여권을 번역하였다. 특히 삼론, 중관의 체계를 널리 알려 그를 삼론종의 개조라고 불렀고, 제자 3천인 가운데서도 도생(道生), 승조(僧肇), 도융(道融), 승예(僧叡) 등을 집문(什門)의 사철(四哲)이라고 했다.

30) 오다 겐유(織田顯祐), 「中國佛教における緣起思想の展開- 緣集と緣起をめぐって」, 『佛教學セミナー』 제 79호, pp.23~25을 참조할 것. 오다겐유는 이 논문에서 유마경에서의 특정의 예외를 제외하고는 존재로서의 ‘연생법(緣生法)’과 구조로서의 ‘연기’라고 하는 개념을 단독으로 쓰지 않았다고 주장하고 유마경에도 대부분 ‘因緣’이라고 쓰이고 있다고 본다.

으로서의 ‘연기(緣起)’가 한역어로 고정되기까지의 변천과정을 설명해주고, 현재 쓰이고 있는 ‘연기’라는 개념의 함의를 보다 명확히 드러낸다.

현재 일반적으로 쓰고 있는 연기의 다양한 용례에 대해서는, 중국에 불교가 전래되는 과정에서 지겹이 번역한 초기대승경전인 『요본생사경(了本生死經)』에서의 연기에 대한 역어³¹⁾가 다른 여러 경전에서 각기 연기(緣起), 십이인연(十二因緣), 연생(緣生), 십이연생(十二緣生), 인연(因緣)으로 다르게 표현되고 있다는 것으로 알 수 있다.³²⁾ 이상의 연기에 대한 개념들은 논리적 상의관계로서의 의미와 시간적 인과관계로서의 의미, 두 가지로 이해할 수 있다. 오다 겐유에 따르면, 예를 들어 부모와 자식 간의 관계가 논리적 상의관계에 해당하고, 씨앗과 싹의 관계는 시간적 인과관계인 것이다. 이것을 공시적(共時的) 인과관계와 통시적(通時的) 인과관계로도 표현하는데,³³⁾ 풀이하자면, 씨앗이 싹이 됨에 있어서 싹을 성립시키는 다양한 조건과 힘을 “연(緣)”이라고 부르는 입장과 “연기(緣起)”라고 부르는 입장이 초기불교에 존재했고, 앞서 언급된 연기에 대한 역어의 다양성은 이러한 입장차에 기인한 것이라고 볼 수 있다.³⁴⁾

여기서 주의해야할 것은 초기 지론종의 성립과 때를 같이하여 저술된 것으로서, 지론종과 직접적 관련성이 없다³⁵⁾는 『화엄경론(華嚴經論)』에서도 ‘연집(緣集)’이라는 용례는 나타나고 있다는 점이다. 즉 그 저자인 영변(靈辯)이 본 용어를 먼저 사용했을 가능성이 있고 지론종 연집개념형성에 영향을 주었을 것이라고 추정하는 견해³⁶⁾도 있다. 그러나 기본적으로 『화엄경론(華嚴經論)』은 반야공관(般若空觀)의 입장에서 보기 때문에 연집 또한 무상이라고 파악하는 반면, 지론종은 유심연기(唯心緣起)의 입장에서 파악하기 때문에 거리가 있다.³⁷⁾ 연집이라고 표현한 데에는 그 자체로서 이유가 있다고 생각한다. 단순

31) 『了本生死經』(T 16:0815b06-9) “佛說是。若比丘見緣起為見法。已見法為見我。於是賢者舍利弗謂諸比丘言。諸賢者。佛說若諸比丘見緣起為見法。已見法為見我。此謂何義。是說有緣。”

32) 이에 대한 연구로, 오다 겐유(織田顯祐)는 위의 논문에서 현존 4역을 보자면, 불타선다의 번역에서는 인연(因緣)으로, 진제와 굽다는 연생(緣生)으로 표기하지만, 현장에 이르러 연기(緣起)라고 분명히 적시하고 있음을 확인하고 그 용례를 구체적으로 예시하고 있다. pp.20-23 참조할 것.

33) 오다 겐유(織田顯祐)는 『대승기신론』의 연기설에 대해서도 공시적 논리관계와 통시적 상속관계라는 개념으로 설명하고 있다. 「『起信論』의緣起說」, p.25를 참조할 것.

34) 상동.

35) 이시이 코우세이(石井公成), 「敦煌寫本中の靈弁『華嚴經論』斷簡」, 『華嚴學論集』, 鎌田茂雄博士古稀紀念會編, 東京, 大藏出版, 1997.

36) 최연식, 「영변(靈辯) 찬(撰) 『화엄경론』의 전래와 사상적 특징」, 『지론사상의 형성과 변용』, 금강대학교불교문화연구소 편, CIR, 2010.

히 연집과 연기를 동일개념으로 받아들이면 연기에 대한 논리적 상의관계로서의 함의는 작아지게 된다. 뒤이어 사용되는 ‘연기(緣起)’라는 용어에는 그 자체로서 시간적 인과관계 즉 통시적 의미를 잘 나타내고 있으므로 ‘연집(緣集)’을 통해 연기 전체에 대한 균형적 이해를 도모할 수 있다. 구체적으로 연집이라는 개념이 만들어지는 맥락을 파악하기 위해, 지론종의 소의 경전이라고 할 수 있는 『십지경론(十地經論, Daśabhūmividyākhyānā)』에서는 어떤 맥락에서 연집을 사용하고 있는지를 확인해 볼 필요가 있다. 『십지경(十地經)』, 「제6 현전지(現前地)」는 다음과 같이 설하고 있다.

이상의 내용은, 십이인연을 설명하는 것으로서 근심, 슬픔, 괴로움, 번뇌의 무더기를 ‘인연집(因緣集)’이라고 표현하고 있는데, 실차난타(實叉難陀) 역의 80권

Sa bhave sambhūte skandhapañcakam unmajjati | unmagnaṃ skandhapañcakam gatipañcake'ṇupūrvam mlāyati | mlānaṃ vigacchati | mlānavigamājjvaraparidāghaḥ | jvaraparidāghanidānāḥ sarvasokaparidevaduhkhadaurmanasypāyāsāḥ samudāgacchanti | teṣāṃ na kaścit samudānetā | svabhāvanābhogābhyāṃ ca vigacchanti | na caiśāṃ kaścid vigamayitā | evaṃ bodhisatto'nulomakāraṃ prativasamutpādāṃ prataveksate |

[Tib] srid pa byung nas phung po lnga po 'byung bar 'gyur te, phung po lnga byung nas lam gyi rgyud lngar rim gyis dongs par 'gyur | dongs nas 'bral bar 'gyur te, dongs shing bral bas mi dga' zhang yongs su gdung bar 'gyur | mi dga' ba dang yongs gdung ba'i rgyus mya ngan dang, smre sngags 'don pa dang, gdung bsgal ba dang, yid mi bde ba dang, 'khrug pa dang, 'khrug pa 'byung bar 'gyur | yang de dag las su yang 'byung bar byed pa med | rang bzhin dang lhun gyis grub par 'jig par 'gyur yang de dag 'jig par byed pa su yang med | zhes de ltar byang chub sems dpa' sems dpa' chen po lugs su mthun par rten cing 'brel bar 'byung ba la rab tu rtog go | ; 『Peking edition. bKa' gyur section Phal-chen』 . Vol.104, 141b2. 125a7.

본 『화엄경(華嚴經)』 「十地品」에서는 이 부분이 ‘연기(緣起)’로 한역되어 있고 불타발타라(佛馱跋陀羅) 역⁴⁰⁾의 60권 본에서는 ‘십이인연(十二因緣)’으로 되어 있다는 사실은 주목할 만하다.⁴¹⁾ 산스크리트어 본과 대조했을 경우, 아래 인용문 중 ‘samudāgacchanti’와 ‘pratītyasamutpāda’가 한역의 ‘인연집(因緣集)’에 해당하는 부분이다. 한역의 ‘集’은 산스크리트어의 ‘samudaya’ 또는 ‘samudāgama’로 번역되고 여기서 ‘samudāgacchanti’라고 한다면 ‘함께 일어나다(to rise together)’라는 의미로 해석된다. 그리고 ‘pratītyasamutpāda’에서 한역으로 ‘緣’에 해당하는 ‘pratyaya’의 원어는 prati- √ i인데 접두사 prati-는 ‘이르다(至)’의 의미이고, iti의 어근 √ i는 ‘가다, 생기다’라는 뜻인데 ‘간다’가 ‘이르다’라는 뜻에 의해 ‘緣하여’로 변한 것이다. 그리고 ‘samutpāda’는 ‘화합’의 의미이고, ut가 ‘상승’의 의미이며, pādi의 어근 √ pād는 존재(有, sattvā)로 해석된다. 이러한 의미가 결합하여 ‘일어나다(起)’로 한역되어 존재가 연에 이르러 화합 상승하여 일어나는 것이 연기가 되는 것이다.⁴²⁾ 티벳어본은 ‘연기(緣起)’라는 의미에 상응하는 ‘rten cing 'brel bar 'byung ba’로 표기하고 있어서 ‘因緣集’으로 이해할 만한 특이한 점은 보이지 않는다. 한역에 의하면, 산스크리트어본에서 달리 표시된 두 용어를 모두 ‘因緣集’으로 번역하고 있어서 연기에 대한 지론사들 특유의 이해방식을 추측할 수 있게 한다.

‘연집(緣集)’이라는 핵심어에 주목했을 경우, 이러한 형태의 용어변환은 다른 곳에서도 발견할 수 있는데, 법장은 『화엄경탐현기(華嚴經探玄記)』 권1에서 『광통전』을 인용하면서, 이미 해광 당시에 유위, 무위, 자체라는 세 가지가 사용되었다고 하면서 연집에 해당하는 부분을 연기로 모두 표기하는데⁴³⁾ 법장(法藏)이 인용하면서 변경하였을 가능성도 제기 된다⁴⁴⁾. 이것은 돈황출토

40) 『大方廣佛華嚴經』卷25(T 09n0278_p0558b23-b27) “於有起五陰身名為生，五陰變名為老，五陰滅名為死，老死因緣，有憂悲熱惱眾苦聚集；是十二因緣無有集者，無有散者，緣合則有，緣散則無。菩薩如是於六地中，隨順觀十二因緣。”

41) 『大方廣佛華嚴經』卷37(T 10n0279_p0193c27-p0194a02) “有生已，於諸趣中起五蘊身名；生，生已衰變為老，終歿為死。於老死時，生諸熱惱；因熱惱故，憂愁悲歎，眾苦皆集。此因緣故，集無有集者，任運而滅亦無滅者。菩薩如是隨順觀察緣起之相。”

42) 이러한 방식의 연기이해는 세친의 해석을 따른 것이다. 이와 달리 중현에 의하면, ‘연(緣)이 현전하거나 이미 화합하여 법이 상승 생기한다’라는 의미로 해석한다. 권오민 역주, 『아비달마구사론』, <분별세품>, 동국역경원 p.446인용.

43) 『華嚴經探玄記』(T 35n1733_p0444b07) “光統云。嚴空表無為緣起。嚴園表有為緣起。嚴闍顯自體緣起故也。”

44) 아오키 다카시(青木隆), 『地論宗の融即論と緣起說』, 아라마키 노리토시(荒牧典俊) 편저, 『北朝隋唐中國佛教思想史』, 법장관, 2000, pp.181인용.

지론종 문헌이 대부분 연집이라는 용어를 사용했기 때문에 가능한 추정이다. 그리고 이 대목은 후술하게 될 기존 연집설 전개에 대한 이론의 문제점과 관련하여 또 다른 중요한 시사점이 있다. 즉 혜광 당시에 이미 이 세 가지 종류의 연집체계가 제시되었다는 것은 연집의 수(數)에 따른 지론종문헌의 연대구분이나 이해방식의 오류가능성을 내비치는 것이기 때문이다.

여기서 제시된 십이인연에 대한 관점은 모든 세간적 존재의 갖가지 양상들에 대한 근원을 밝히는 것으로서, 『반야경(般若經)』 등의 경전에서 법의 불가득(不可得)을 밝히기 위해 십이인연도 또한 공(空)이라고 주장하는 것과는 상반된 것이다. 앞서 언급한 시간적인 인과관계와 논리적인 상의관계라는 함의를 모두 갖춘 초기 불교에서의 ‘인연’이라는 개념과 동일한 의미를 갖게 되는 것이다. 그러나 초기 불교의 중국 전래 과정에서의 연기는 단지 제일의제를 표현하는 측면으로서 이해되었다. 그러다가 중기 대승불교에 이르러서는 ‘불무(不無)’로서 이해되기 때문에 새로운 관점으로 존재의 속성을 이해하게 된다. 오다 겐유(織田顯祐)에 따르면, 세속제를 표현하는 방식으로서의 ‘연기(緣起)’라는 용어가 보편적으로 정착되지 못한 이유는 중국불교가 반야사상의 이해를 기반으로 해서 시작되었기 때문이라고 본다.⁴⁵⁾ 그렇다면 『십지경론(十地經論)』에서 기존의 경전들과 다른 연기이해를 하게 되는 필요성은 어디에 있었을까? 그에 대한 해답으로서 『대승기신론』과 연관되어 많이 인용되는 다음의 구절을 짚고 넘어가야 한다.

삼계에 속한 것은 오직 이 마음뿐이다. 여래께서 구별하신 관점에서 설하신 존재의 12지(支)는 모두 마음에 의지하는 것이다.⁴⁶⁾

『십지경(十地經)』은 주체와 객체가 실존하는 것과 같은 허구를 만들어내는

45) 오다 겐유(織田顯祐), 「中國佛教における緣起思想の展開-緣集と緣起をめぐって」, 『佛敎學セミナー』 제79호, 2004, pp.25-27 참조.

46) **[Ch]** 『十地經』 卷4 (T10n0287_p0553a11) “所言三界, 此唯是心, 如來於此分別演說十二有支, 皆依一心如是而立。”

[Skt] cittamātram idaṃ yad idaṃ tradihātukam | yāny apimāni dvādaśa bhavāṅgāni tathāgatena prabhedaśo vyākhyātāni api sarvāny eva tāni cittasamāśritāni |

; J. Radher 『Daśabhūmikasūtra et Bodhisattvabhūmi』, J.B. ISTAS, LEUVEN, 1926. Bhūmi 6, section E, F. p.49 l.9, l.11~l.12.

[Tib] 'di ltar khams gsum pa 'di ni sems tsam ste | gang 'di srid pa'i yan lag bcu gnyis de de bzhin gshegs pas rab tu phyee ste bka' stsal ba de dag thams cad kyang sems gcig la gnas pa dag go | / 『Peking edition. bKa' gyur section Phal-chen』. Vol.104, 141b2. 125b3.

이 일심(一心)이 어떤 체계적 구성에 의해 이러한 왜곡을 낳는지를 해명할 필요에 부응한 것이다. 즉 ‘무명에 의한 망심(妄心)의 구조’⁴⁷⁾를 설명하려는 것이고, 이 현상세계의 본래 상태를 공(空) 또는 불가득(不可得)이라고 규정해 버리는 것이 아니라, 그 내용적 측면을 적극적으로 설명하기 위한 방안을 ‘인연집(因緣集)’이라는 용어로 나타낸 것이다. 여기서 말하는 마음(心)에 대해서 유심(唯心)의 의미로 해석한다면, 유심은 삼계를 만들어내는 원인인 것이고 일심은 십이연기와 관련된 것인데, 마음이 존재의 근원이 되고, 십이연기를 작동시키는 것 또한 마음이라는 것이다. 이 마음이 염오되면 십이연기가 작동된다는 세속제의 관점과 이 현상세계가 오직 이 마음의 조작이라는 사실을 간과하여 새롭게 인식하게 되는 진제의 관점을 병존시켜 제시함으로써 세제와 진제의 일치를 시도하고 있다고 할 수 있다.⁴⁸⁾ 『십지경』에서의 연기는 시간적 인과관계와 논리적 상의관계 양쪽을 모두 갖고 있고 이전과 달리 세속제로서의 의미, 논리적 상의관계의 의미가 강조되는 것이다. 이것은 ‘인연집’이라는 용어로 표현되고 있고 이것을 바탕으로 지론사들에 의해 논리적 상의관계라는 의미로서의 연기로 이해하는 ‘연집설’을 전개해 나간 것이다. 대표적으로 정영사혜원(淨影寺慧遠)은 『십지경론의기(十地經論義記)』에서 다음과 같이 말하고 있다.

인연의 뜻에 대해 경전에서는 연기, 연집이라고도 한다. 원인을 빌리고 조건에 의탁하여 모든 존재가 있게 되는 것이다. 그러므로 인연이라고 한다. 존재가 일어남은 조건에 의탁한 것이다. 그러므로 연기라고 칭한다. 존재는 조건이 모여 있는 것이기 때문에 연집(緣集)이라고 한다.⁴⁹⁾

정영사혜원은 인연의 의미에 대해 설명하면서, 연기와 연집을 제시하고 있다. 존재의 일어남을 ‘연기(緣起)’라고 하고, 존재에 조건이 모여 있는 측면을 말

47) 후대로 갈수록 ‘무명에 의한 망심’이라는 의미가 사라지고, 세친에 의해 진심(眞心)으로 해석하게 되고, 유가행파의 유식설을 낳은 계기가 되었다고 한다. 전재성, 『십지경·오리지널 화엄경』, 한국빠알리성전협회, 2013, p.532, 주석 1027)의 재인용.

48) 이에 대해 후대의 유가행파에서 심(心, citta)·의(意, manas)·식(識, vijñāna)의 의미를 분명히 구별함에 비추어, 여기서의 일심은 대승기신론에서 제시하는 절대일심으로서의 의미가 아니라 ‘미래의 식(識, vijñāna)과 존재를 만들어낼 업종자(業種子)를 저장하는 과거의 존재’라고 주장하는 견해가 있다. 임레하마르(Imre Harmar), 「화엄 주석에 미친 지론종의 영향」, 『지론사상의 형성과 변용』, CIR, 2010, p.493인용.

49) 『十地經論義記』(X 45n0753_p0034c09-11) “因緣之義 經中亦名緣起緣集假因託緣而有諸法故曰因緣法起藉緣故稱緣起法從緣集故名緣集分別有三”

할 때에는 ‘연집(緣集)’이라고 함을 나타내고 있다. 여기서 주목해야 할 것은, 첫째, ‘연기’가 체계상 독자적 위상을 갖고 쓰인 것이 아니라 연집이라는 개념과 동일한 선상에서 논해지고 있다는 사실이다. 위의 내용에 의하면, 혜원이 인연, 연기, 연집이라는 개념을 통합적으로 이해하고 정리를 시도했음을 알 수 있다. 즉, ‘연기’는 동태적 측면에서 ‘앞서의 원인’이 뒤따르는 결과(後果)를 모아 일으키는 것(集起)이고, 그러한 상황에서 앞서의 원인이 ‘인연’이 되는 것이다. 그리고 여러 조건[諸緣] 중에서 존재를 구성하는 힘이라는 측면에서 볼 경우에는 ‘연집(緣集)’이라고 말한다. 그리고 이 모든 것이 그 자체(自體)로서 ‘여래장(如來藏)’에서 성립한다고 보는 것이다. 둘째, 혜원이 인연을 설명하면서 연기와 연집을 동일선상에서 이해하고 있다는 사실은, 앞서 언급한 연기에 대한 시간적 인과관계라는 측면과 논리적 상의관계로서의 측면을 모두 갖고 있었다는 이해가 가능하다. 혜원은 논리적 상의관계로서의 의미를 나타내는 이 연집이라는 개념을 바탕으로 해서 유위연집, 무위연집, 자체연집이라는 체계를 세운다. 이러한 연집의 체계화와 다각화는 지론사들에 의해 다양하게 시도되고 후술할 욕상에 대한 관점 변화와 맞물려 지론종 남도와 중에서 혜광, 법상, 혜원으로 이어지는 계통과 립사에게서 일정한 경향성을 엿볼 수 있게 한다. 그것은 제일의제인 개념들을 세속제의 관점에서 표현하는 문제에 대한 고민이라고 할 수 있다.

2. 연기(緣起)와 연집(緣集)

중국불교에서 연기 개념의 수용과정에서 연기와 별도로 연집이라는 용어가 사용되었다는 것은 중국 특유의 독자적 사유가 작용했음을 추정할 수 있다. 고승학은 이에 대해 “초기 불교의 연기관에는 시간적 인과관계라는 측면과 논리적 상의관계라는 측면이 동시에 포함되어 있었고, 그 중에서도 시간적 인과관계, 즉 고통의 발생과 소멸이 조건에 의지하는 있다는 측면에 중점이 있었다고 보는 반면, 대승불교에서 부터는 공(空) 개념이 기존의 연기로부터 시간성이 탈각되고 현상계의 모든 사물들을 논리적 상호의존관계의 관점에서 연기를 이해하기 시작했다고 볼 수 있다. 그리고 이후의 여래장연기(如來藏緣起)과 법계연기(法界緣起), 성기(性起) 개념은 사물의 발생론적 근원을 추구하는 중국적 사유가 결합하여 형성된 것이라고 할 수 있다”⁵⁰⁾고 설명한다. 구체적으

로 말하자면, 중국에 있어서의 연기(緣起)라는 개념의 수용에 있어서 인도불교의 전통적 이해와 달리 변용이 생겨난 배경에 대해서는, 연기론이 단순한 인과관계론이 아님에도 당시(4~6세기) 중국인들의 본말론(本末論)과 유기체적 세계관으로 인해, 일종의 기원론(起源論)으로서 발생의 근원에 대한 관심에 무게를 두어 연기를 이해하여 일반적 인과관계의 용어로 축소시켰다⁵¹⁾는 것이다. 결국 연기라는 용어는 중국화된 대승개념이며 본고에서 논의하게 될 지론종의 연집(緣集)은 바로 이 연기를 앞서 언급했듯이 ‘논리적 의존관계’라는 관점⁵²⁾에서 표현한 것이라고 할 수 있고, 인도 전통의 ‘pratītya samutpāda’가 중국에서 ‘연기(緣起)’라는 개념으로 고착되기까지 지론사들의 연기에 대한 이해의 한 형태인 것이다. 대표적으로 들 수 있는 것이 지론종의 여래장연기(如來藏緣起) 즉, 진여연기(眞如緣起) 혹은 법계연기(法界緣起)라고 할 수 있다. 이것은 중기 대승불교 이후 알라야식과 여래장사상의 조화 속에서 체계화된 연기론으로서 『대승기신론(大乘起信論)』과 『승만경(勝鬘經)』, 『능가경(楞伽經)』의 사상적 조화 속에서 태동한 것이라고 볼 수 있다.⁵³⁾ 인도전통의 여래장 계통 경전에서는 이 진여(眞如) 또는 여래장(如來藏)이 현상을 지지하는 것처럼 보이지만 현상을 만들어내는 것이 아니라고 본다. 즉 생사와 열반의 의지(依持), 즉 인식론적 근거 정도로 이해하다가 앞서 설명했듯이 중국적 수용과정에서 발생론적 근원을 궁구하는 유기체적 세계관과 만나면서, 진여와 현상적 실재와의 관계를 『대승기신론』에서 예시하는 것처럼 물과 파도의 관계[水波喻]로 이해하게 되고 “진여는 본질을 변화시킴이 없이 연(緣, 파도)을 따른다”는 ‘진여수연불변(眞如隨緣不變)’의 입장으로 확장되는 것이다.⁵⁴⁾ 이러한 관점에서 보면, 현상계가 진여로부터 나오는 것이 되고 현상이 곧 본체라는

50) 고승학, 「화엄 교학에서의 연기 개념」, 『불교학연구』 37호, 불교학연구회, 2013. p.104에서 인용. 이러한 관점에 대한 자세한 설명은, 오다 겐유(織田顯祐), 「中國佛教における緣起思想の展開- 緣集と緣起をめぐって」, p.30을 참조할 것.

51) Whalen Lai, *Chinese Buddhist causation theories: An analysis of the sinitic Mahāyāna understanding of Pratītya-samutpāda*, Philosophy East and West 27, no.3, pp.244-248. Lai는 연기에 대한 범어의 원래 뉘앙스를 놓쳤다는 것이다. 즉 산스크리트어 pratītya-samutpāda에서 pratītya(緣)은 ‘조건이나 보조적 원인 혹은 동반되는 요소’를 지칭하고, samutpāda는 ‘함께 일어남’을 지칭하는데, 번역과정에서 ‘조건, 보조적 원인 및 동반하는 원인’이라는 의미를 환기시키기 위해 원래 ‘가장자리, 와 나란히’의 의미인 緣이라는 용어가 사용함으로써 일반적인 인과관계의 용어로 축소시켰다고 주장한다.

52) 오다 겐유(織田顯祐)의 「中國佛教における緣起思想の展開- 緣集と緣起をめぐって」, 『佛教學 세미나』 제79호, 2004, p.30참조할 것.

53) 오다 겐유(織田顯祐) 저 / 태경 편역, 『초기화엄 사상사』, 2007. p.181-185인용.

54) Whalen Lai, 위의 논문, pp.249-251.

단계까지 나아가는 것이다. 여기서 『승만경』, 『능가경』의 표현방식대로 심(心)이 곧 여래장이라고 했을 때, 여래장이 제법을 만들어내고 또 제법의 근본이 된다고 볼 수 있는 것이다. 이것은 정영사혜원이 『대승의장(大乘義章)』에서 “여래장이 제법을 일으킨다”고 설명하는 것과 맥락을 같이하는 것이다. 그리고 후술하게 될 원효(元曉)에 의하면, 여래장이란⁵⁵⁾ 자성청정심이며 무명풍(無明風)에 의해 움직여 생멸하게 된 것으로 이 자성청정심이 생멸심과 더불어 심체가 둘이 아니면서 다만 불생멸(不生滅)과 생멸(生滅)이라는 두 가지 의미를 가질 뿐이라고 한다.⁵⁶⁾ 이 경우 일렁임과 고요함은 다르지만 물(水)의 체(體)는 하나이고, 고요한 물에 의하기 때문에 일렁이는 물이 있다는 관점이다.

3. 연집(緣集)과 육상(六相)

본고에서의 육상설에 대한 논의는 교설에 대한 언어표현의 문제로 볼 것인가 아니면 인과연기(因果緣起)의 문제로 볼 것인가로 요약할 수 있다. 이를 위해 『십지경론(十地經論)』에 나타난 육상에 대한 관점이 지론종과 화엄종으로 전개되면서 어떤 관점의 변화가 생겼는지를 고찰하기로 한다. 우선 중국의 불교수용에 있어서 육상은 관심석(觀心釋)⁵⁷⁾적 규범으로서의 의미와 무진연기(無盡緣起)의 근본규범으로서 그 의미가 부각된다.⁵⁸⁾ 그리고 이 육상설에 대한 이해방식의 차이는 지론종과 화엄종을 구분 짓는 하나의 이해기준으로서 기능한다. 다음은, 『십지경론』 제3권 <환희지>에서 제시되는 보살의 십대대원 중 그 네 번째에 해당하는 것이다.

(경에서 말하기를) 또한 큰 서원을 냅니다. 이른바 ‘일체 보살이 행하신 바는, 광대하고 한량없으며 잡되지 않다. 모든 바라밀이 섭수하는 바와 모든 (수행의) 지위의 청정한 바는 모든 조도법을 낳는다. 전체인 모양[總相], 개체인 모양[別相], 같은 모양[同

55) 원효에 있어서 유식철학과 여래장사상의 분립에 대해서는, 안성두, 「元曉의 如來藏思想 分立理由에 관한 研究」, 한국학중앙연구원, 석사학위청구논문, 1981을 참고할 것.

56) 은정희, 「元曉의 三細·阿黎耶識說 ; 大乘起信論의 경우」, 『철학』 19호, 한국철학회, 1983. p.102인용.

57) 관심석은 천태사석의 하나로서 개개의 경전문구를 자신의 마음에 비추고 그 마음을 관하는 것을 통해 해석해 나가는 방법을 말한다. 『불교대사전』, 흥법원, p.170에서 인용.

58) 사카모토 유키오(坂本幸男), 『華嚴教學の研究』, 平樂寺書店, 1956, p.538에서 인용.

相], 다른 모양[異相], 이루는 모양[成相], 부수는 모양[壞相]으로 일체 보살이 행하는 여실한 지(地)의 도 및 모든 바라밀의 방편업을 설하여, 일체 중생을 교화하여, (도와 업을) 받아서 행하는 마음이 증장하게 하여지이다.'하나니..... 59)

『십지경론』에서 육상을 제시하는 이유는 경전에서 내용을 이해하기 위한 여섯 가지 관점을 제시함으로써 경에 대한 단편적, 획일적 이해를 막기 위한 방편으로 이해된다. 세친은 여기서 보살행의 내용으로서 육상을 논하는 것이 아니고, 보살행의 방편업을 설하는 하나의 해석방식으로서 이해하고 있다.⁶⁰⁾ 즉 뒤에서 다루게 될 인과연기의 문제로 보고 있지는 않다. 본고에서는 이처럼 육상을 경전해석방식으로 이해한 것으로부터 인과연기의 문제로 어떻게 관점의 변화가 이루어지는 살펴볼 것이다. 이것은 연집의 전개와 맞물려 동시에 조명되어야 할 문제라고 생각되며, 지론사들 중 체계적인 연집설을 전개했다고 인정되는 정영사해원과 름사의 육상에 대한 관점을 제시함으로써 그 견련성과 의미를 찾아보기로 한다. 그러면 다시 본론으로 돌아가서, 육상에 대해 『십지경론』에 충실한 해석과 이후의 인과연기의 관점에서 보기 시작하게 되는 관점이 충돌하는 지점이 어디인지를 분명히 하도록 한다. 육상이라는 해석

59) 히노야 스미치(日野泰道), 「華嚴六相說の思想史的考察」, 『大谷學報』卷33, 大谷學會, 1953, pp.11-12인용.

[Ch.] 『十地經論』(T 26n1522_p0139a14-18) “經曰。又發大願。所謂一切菩薩所行廣大無量不雜諸波羅蜜所攝。諸地所淨生諸助道法。總相別相同相異相成相壞相。說一切菩薩所行如實地道。及諸波羅蜜方便業。教化一切令其受行心得增長故。”

[Sk.] sarvabodhisatvacaryāvipulamahadgatāpramāṇasambhinnasārvapāramitāsangrhitasārvabhūmipariśodhanam sāngopānganirhārasakalakṣaṇavilaksanasaṃvartavivartasārvabodhisatvacaryābhūṭayathāvadbhūmipathopadeśap āramitāparikarmāvavādānuśāsanyanupradānopastabdhacittopādābhinirhārāya & caryā & cittopādābhinirhārāya caturtham M. |

; J. Radher, 『Daśabhūmikasūtra et Bodhisattvabhūmi』, J.B. ISTAS, LEUVEN, 1926. p.15 1.2~1.7.

[Tib.] 'di lta ste, byang chub sems dpa'i spyod pa rgya chen po shin tu yangs pa, tshad med pa, mi 'phrogs pa, ta mi dad pa, pha rol tu phyin pa thams cad kyis yang dag par bsdus pa, sa yongs su sbyang ba'i yan lag dang, nye ba'i yan lag tu bcas pa dang, 'grub pa dang, 'jig pa dang, byang chub sems dpa'i spyod par gtogs pa thams cad dang, sa ji lta ba bzhin dang, ji lta bur bstan pa dang, pha rol tu phyin pa yongs su sbyang ba la gdams ngag dang, man ngag sbyin pas nye bar bstan pa'i sems bskyed pa mngon par bsgrub pa'i phyir, chos kyis dbyings kyis klas par rgya che ba, nam mkha'i dbyings kyis mthar thug pa, phyi ma'i mtha'i mur thug pa bskal pa 'grangs pa thams cad du spyod pa 'grangs pa sems bskyed pas mngon par bsgrub pa, rgyun mi 'chad pa'i smon lam chen po mngon par sgrub bo | 『Peking edition. bKa' gyur section Phal-chen』 Vol.104, 141b2.

60) 오다 겐유(織田顯祐), 「십지경론의 육상설과 지엄의 연기사상」, 『지론사상의 형성과 변용』, 2010. CIR.

방식의 적용범위에 대해서 『십지경론(十地經論)』에 충실한 해석은 다음과 같다.

일체 설해진 열 가지 구(句)에는 모두 여섯 가지의 차별상의 방식(문)이 있다. 이 언설의 해석에서, 사(事)를 제외한다고 알아야 한다. 사란 곧 음(陰), 계(界), 입(入) 등이다. 여섯 종류의 상이란 곧, 총상, 별상, 동상, 이상, 성상, 괴상이다. ‘총(總)’이란 근본입이다. ‘별상’이란 나머지 9입으로 별(別)로서 본(本)에 의하여 저 본을 만족시키기 때문이다. ‘동상’이란 입이기 때문이고 ‘이상’이란 상을 증장하기 때문이다. ‘성상’이란 간략히 설하기 때문이고 ‘괴상’이란 자세히 설하기 때문이니, 마치 세계의 이루어지고 무너지고 같다. 나머지도 일체 10구 가운데서 뜻에 따라서 견주어 알 수 있다.⁶¹⁾

위의 내용은, 보살들의 공덕에 대해서 설하는 것으로 자리를 나타내는 10구와 이타를 나타내는 10구로 총 20구로 이루어져있다. 이 자리를 나타내는 10구가 바로 ‘보살의 십지’를 나타내는 것으로 육상에 의해서 구성되어 있다는 것이다. 설명하자면, ‘총상(總相)’은 10구의 근본의미(여기서는 ‘入’으로 표현), ‘별상(別相)’은 근본의미를 열 가지 종류에 의해 각각 설하는 것, ‘동상(同相)’은 10종 각각의 설하는 것의 공통성, ‘이상(異相)’은 각각 설하는 것이 성립하는 것, ‘성상(成相)’은 통상의 세간적 언어에 있어서 약속상 언어가 통용되어 소통이 성립되는 것(일단 ‘入’의 의미가 통하는 것), ‘괴상(壞相)’은 세간적 언어 내용을 검토하면 일단의 약속이 성립하지 않고 자세한 설명을 요하는 것이다. 그리고 여기서 본고의 주제와 관련하여 주목해야하는 것은, 육상에 대한 관점의 변화와 관련한 쟁점이 된 부분으로서, 위의 내용 중 “.....사를 제외한다. 사(事)란 곧 음(陰)·계(界)·입(入)⁶²⁾ 등이다.”에 대한 해석을 둘러싼 분분한 논의이다. 내용에 충실한 해석을 보면, 육상설이라는 것이 적용범주에 음(陰)·계(界)·입(入)등 사(事), 즉 일체법의 영역은 제외된다는 것이다. 결국 『십지경(十地經)』에서 말하는 육상은 진리에 대한 언어표현의 문제로 인식하고 그

61) 『十地經論』(T26n1522_p0124c29-p0125a05) “一切所說十句中。皆有六種差別相門。此言說解釋應知除事。事者謂陰界入等。六種相者。謂總相別相。同相異相。成相壞相。總者是根本入。別相者餘九入。別依止本滿彼本故。同相者入故。異相者增相故。成相者略說故。壞相者廣說故。如世界成壞。餘一切十句中隨義類知。”

62) 5음(陰; 五蘊)과 12입(入; 十二處)과 12계(界)의 준말이다. [한] skandha-āyatana-dhātu<MSA>. ‘사(事, vastu)’에는 자체사(自體事)·소연사(所緣事)·계사(繫事)·인사(因事)·섭수사(攝受事) 등이 있다. (『대비바사론』 권56, 한글대장경120, p.119) 예를 들어, 소연사(所緣事)는 번뇌에 의해 계박되는 소연의 경계로서의 ‘사’를 의미한다. 김천학은 『화엄경문의요결문답』, 민족사, 1998. p.96에서, ‘음(陰)·계(界)·입(入)’을 각각 ‘인식주관·그 대상·감각기관’이라고 한글번역하고 있다.(권오민 역주, 『아비달마구사론』 1권, 동국역경원, 2002, pp.434-437인용.)

적용범주를 제한적으로 하고 있다는 것을 알 수 있다. 이후에 전개될 지론사들 중 혜원이나 름사(懷師) 그리고 화엄종사들과는 다른 이해방식이다.

구체적으로 지론사들의 육상에 대한 이해방식을 살펴보기로 한다. ‘육상(六相)’이라는 용어는 『십지경』의 역경과정에서부터 지론종을 거쳐 화엄교학의 전개에 이르기까지 거듭해서 각각의 특수한 이해방식을 보여준다. 다음에 제시되는 내용은 지론종 고유의 육상에 대한 해석전통이 존재했음을 추측하게 해 준다.⁶³⁾ 지론사들의 육상에 대한 이해는 다음과 같다.

예컨대 지론종 사람들과 같이 육상을 사용하여 여러 경전을 해석하니, 총상·별상·동상·이상·성상·괴상이다.⁶⁴⁾

위의 내용은 길장이 『중관론소(中觀論疏)』에서 언급한 지론사들의 육상에 대한 이해이다. 기본적으로 육상이해는 『십지경론』에서 제시된 것처럼 경전 해석방식의 하나로서 간주되어졌다. 그러다가 화엄교학에 이르러서는 연기법에 관한 이해방식을 보여주는 개념으로 이해되었다. 구체적으로는 법장(法藏)의 표현대로, 화엄교학의 독창성은 지엄의 육상이해에서 비롯된다고 할 정도로 이전과는 다른 관점에서 육상을 이해하고 바로 연기법의 관점에 읽어내기 시작했던 것이다. 이에 대해 오다 겐유(織田顯祐)는 “『십지경론』의 ‘육상의(六相義)’에 대한 이해에 있어서 불가설적인 진리를 언어로써 표현하기 위한 방편이라는 관점에서 접근한 것이 아니라, 구체적으로 실존하는 존재들의 연기적인 구조를 해명하는 방편으로서 이해했던 것이다.”라고 설명한다.⁶⁵⁾

이러한 사실을 바탕으로 본고에서 다루게 될 것은 세친과 지엄사이의 현격한 육상에 대한 관점차이에 대해서 지론사들의 입장 특히 지론종 남도파에 속하는 법상과 혜원 그리고 름사의 육상관이다. 법상은 기본적으로 세친의 입장 즉, 육상을 경전해석방식으로 이해하면서도 수행론으로서의 정견(正見)을 설명함에도 육상을 도입하여 발전적 전개를 시도했으며, 혜원 또한 경전해석방식으로서의 육상을 수용하면서, 제한적으로 일체법의 영역에도 적용할 수 경우

63) 이에 대해서는 오히려 이 부분이 지론사들이 육상을 경전해석방식으로 이해했었다는 사실을 보여주는 것이라고 하여 지론사들이 육상에 대한 관점이 세친이후의 해석전통과 다르지 않았음을 주장하는 견해도 있다. 오다 겐유(織田顯祐), 「『십지경론』의 육상설과 지엄의 연기사상」, 『지론사상의 형성과 변용』, CIR, 2010. pp.471-472.

64) 『中觀論疏』(T42n1824_p0136a20) “又如地論人用六相義以釋眾經。謂總相別相同相異相成相壞相。”

65) 오다 겐유(織田顯祐), 『초기화엄 사상사』, 태경 편역, 2007, p.268-269에서 인용.

가 있다는 입장으로 변화를 시도한다. 그리고 립사는 적극적으로 현상적 측면에 대한 연기적 구조의 해명에도 육상을 적용함으로써 그 적용범주를 확장해 간다. 즉, 『십지경론』의 ‘육상의(六相義)’에 대한 이해에 있어서 불가설적인 진리를 언어로써 표현하기 위한 방편이라는 관점에서 접근한 것이 아니라, 구체적으로 실존하는 존재들의 연기적인 구조를 해명하는 방편으로서 이해했던 경향이 화엄교학에 이르러서, 지엄은 육상설을 연기법의 관점에서 파악하여 ‘일즉다(一卽多), 다즉일(多卽一)’의 일승연기로 해석하였고, 법장은 이것을 이(理)와 사(事)의 구분으로 까지 발전시켜 전개하였으며, 존재와 언어의 문제를 조합하여 육상설을 재조직하였다고 평가받게 되는 것이다.

결국 지론사들의 육상에 대하여 경전이해방식에서 연기의 방식으로 이해하기 시작한 변화는 화엄종에서 완전한 인과연기로서의 육상이해로 나타나게 된다. 결국 지론종의 육상에 대한 해석 관점의 변화는 화엄종의 해석이전까지의 가교역할을 했다고 볼 수 있다. 다음으로는 지론종 연집설의 전개방향을 따라가면서, 구체적으로 법상-혜원-립사로 이어지는 계통상 ‘육상’이 어떠한 의미를 가졌는지를 동시에 살펴보기로 한다.

IV. 지론종 연집설(緣集說)의 전개

1. 연집설의 전개양상

‘연집(緣集)’이라는 용어는 중국 남북조시대의 하나의 사상적 흐름이었던 지론종의 특징적 개념으로서 천태종(天台宗)과 화엄종(華嚴宗)에 까지 영향을 끼쳤을 정도로 의미가 중요하다. 연집설에 대한 일반적 이해를 살펴보면, 체계상으로는 중생들의 생사를 결과로 하는 유위연집, 깨달은 자들의 열반을 결과로 하는 무위연집 그리고 이 두 가지 형태의 연집을 결과로 하는 주체에 관한 자체연집⁶⁶⁾이라는 세 가지로 구성된 연집체계를 대표적으로 들 수 있고 최종적으로 법계연집이 포함되면서 확장된다는 구도 속에서 설명하고 있다. 필자는 이 과정에서 ‘육상’이 ‘연집’이라는 개념과 맞물려 법계관을 더욱 조직적인

66) 아오키 다카시(青木 隆)는 자체연집을 유위연집과 무위연집의 상위에 있는 개념으로 그 둘을 포함한 여래장연기라고 설명한다. 「돈황사본에서 본 지론 교학의 형성」, 금강대학교 불교문화연구소편, 2009, p.84참조.

로 전개할 수 있도록 했다고 본다. 연집체계 자체에 국한된 이해만으로는 연집을 제대로 이해할 수 없으며 육상관의 변화와 연집설의 전개를 통합적으로 이해할 필요가 있는 것이다. 이전의 지론종 연구는 지론종을 특징짓는 주요 개념들 즉, 연집이나 육상에 대해 개별적 고찰만이 주류를 이룬다. 본고에서는 기존 연구에서 논의된 여러 개념에 대한 통합적 이해를 통해서만이 지론종의 연집설에 대한 이해를 심화시킬 수 있다고 보고 그 연관성에 주목하고자 한다.

구체적으로 말하자면, 그간의 지론종 연집설의 전개에 대한 선행연구에 있어서 가장 대표적인 것이 아오키 다카시(青木隆)의 연구⁶⁷⁾이다. 그는 연집설의 전개를 제시된 연집의 종류에 따라서 이중, 삼중, 사중 연집설이라는 체계를 구성하여 지론종의 연집설을 설명하고 있다. 그리고 그 전개에 대해서 삼중연집설을 사용한 시기, 삼중연집설과는 별개로 법계연기라는 용어를 사용한 시기, 법계연기를 연집설로 포함시켜 사중연집설로 설해졌던 시기라는 세 단계로 구분하여 정리한다.

필자는 이러한 접근에 몇 가지 문제점이 있다고 생각한다. 구체적으로 보자면 첫째, 연집설 종류의 수(數)를 기준으로 해서 이중, 삼중, 사중연집설 순으로 그 전개를 이해하는 것은 지극히 도식적이고 부분적 고찰이 될 뿐이고 그 전개과정에서 숨어있는 사상적 함의를 놓칠 수 있다고 보기 때문이다. 둘째, 이 방법은 지론종 돈황출토 문헌의 성립연대를 구분함에 유용하게 쓰이고 있지만 시기 구분 상 불명확한 부분이 있다고 생각된다. 앞서 잠깐 언급했듯이 삼중연집설을 체계화했던 정영사혜원(523~592) 이전에 그의 스승 법상(495~580)의 이중연집설이 있었다. 그리고 법상 이전에 혜광(468~537)이 삼중연집설을 사용했다는 『광통전(光統傳)』의 내용을 살펴보았는데, 혜광과 그의 제자 법상으로 이어지는 부분을 삼중연집설을 사용한 시기로 묶고 있는 것은 의아하다. 연대구분이 매우 혼란스러워지는 지점이다. 셋째, 연집설만을 주목해서는 부분적 고찰이 될 뿐이고 그러한 연집체계의 변화가 지론사들의 어떠한 경향을 대변하는지에 대해 해명이 이루어지지 않고 있다. 이러한 문제의식을 바탕으로 본고는 연집설의 전개양상에 육상에 대한 관점의 변화를 고찰하는 것이 필수적이라고 보고 이 두 가지의 관점변화를 동시에 살펴보고 이를 통해 드러나는 지론사들 특유의 경향성이 무엇인지 생각해 본다.

67) 아오키 다카시(青木隆), 「中國地論宗における緣集說の展開」; 「地論宗の融即論と緣起說」, 아라마키 노리토시(荒牧典俊) 편저, 『北朝隋唐中國佛教思想史』, 法藏館, 2000. pp.179-192를 참조할 것.

2. 법상(法上)의 유위(有爲)·무위(無爲) 연집설

1) 최초의 연집체계

앞서 언급했던 혜원의 스승인 법상(法上, 495~580)⁶⁸⁾을 통해서 가장 소박한 형태의 연집설을 살펴봄으로써 혜원의 사유가 법상과 어떤 영향관계에 있는지를 살펴볼 필요가 있다. 법상의 연집설은 초기 지론종의 연집설 전개의 시작에 해당된다고 말할 수 있다. 구체적으로, 『십지론의소(十地論義疎)』는 법상(法上)이 『십지경론(1권)』에 주석을 한 것으로서 ‘연집(緣集)’에 대한 설명이 등장하는데 그 내용은 다음과 같다.

연이라는 것은 유위연집(有爲緣集), 무위연집(無爲緣集)의 체이다. 이미 그 연이 존재하면 반드시 그 본래의 실체가 있다. 그러므로 다음으로는 법을 변설한다. 법은 자체진여를 말하고 진여는 법성이다. 이미 진실의 이치가 있으면 또한 곧 생사열반이 있어서 대용(大用)의 뜻이 흥한다.⁶⁹⁾

법상은 『십지경론』에서 언급된 연(緣)에 대해 그의 『십지론의소』에서 유위연집(有爲緣集), 무위연집(無爲緣集)으로 설명하고 있다. 인연집기하고 생멸변화하는 것을 유위(有爲), 인연에 의해 생성된 것이 아닌 생멸변화를 초월한 것을 무위(無爲)라고 하는 것이 일반적인 생각이겠지만, 여기서는 무위인 연집을 설정했다는 점에서 지론종의 독자적인 특색이라고 할 수 있다. 이러한 점은 이후 혜원뿐만 아니라 립사에게서도 찾아볼 수 있는 내용이고, 후술하겠지만 원효의 법계관의 한 축을 담당하고 있으므로 주목할 필요가 있다. 만약 법상의 『십지론의소』가 온전하게 전해졌다면 이 무위연집의 구체적 내용에 대해서도 해명이 가능했겠지만 지금으로서는 한계가 있다고 할 수 밖에 없다. 이 부분에 대해서는 법상의 제자인 정영사혜원을 통해 간접적으로 그 내용을 유추해 본다. 정영사혜원에 의하면 유위라는 것은 생사(生死)를 결과로 하는 것이고 무위는 열반(涅槃)이라는 결과가 따르는 것이다. 다시 말해 대응관계로

68) 복조의 승려이다. 혜광율사에게서 구족계를 수지했으며 『십지경론』, 『능가경』, 『열반경』을 강의했으며 각각 문소를 지었다. 저서로는 『증일수법(增一數法)』 41권과 『대승의장(大乘義章)』 6권, 『불성론(佛性論)』 등이 있으며 그의 제자로는 혜원(慧遠)과 법존(法存), 영유(靈裕) 등이 있다.

69) 『十地論義疏』卷1 (T 85n2799_p761a05) “緣者有爲緣集無爲緣集體也。既有其緣必有本實。故次辦法。法名自體真如。真如法性也。既有真實之理便有生死涅槃大用義興。”

서 표현한다면, 유위는 생사에 무위는 열반에 대응하는 것이라고 할 수 있다. 그리고 자체진여에 대해 아오키 다카시(青木 隆)는 법상의 설도 해원의 이해와 같은 모양일 것이라고 추정한다. 살펴보자면, 위 내용에서 유위·무위연집의 본래 실재를 ‘자체진여’라고 하고 있는데, 이 자체(自體)를 여래장연기와 유사한 구조로 파악하여, 생사열반을 품은 일체존재가 결과로 나오는 연기를 의미하는 자체연집이 설해질 수 있는 사상적 맥아가 있는 것으로 보고 있다.⁷⁰⁾ 그의 주장대로라면, 해원의 자체연집은 이 부분을 계승한 것이라고 볼 수 있다. 결국 법상은 유위와 무위연집을 제시하고 그 발생주체를 ‘자체진여(自體眞如)’로 표현하는 데 그치는 반면, 해원은 그 자체에도 연집으로 파악하여 연집체계를 확장하게 된다.

2) 법상(法上)의 욕상에 대한 관점

법상의 욕상에 대한 관점이 세친의 해석론을 충실히 계승하고 있는지는 지론사들의 욕상론 전개와 독창성을 가늠할 단초가 될 수 있다. 세친 이래 경전해석방식에 국한하여 이해했던 욕상에 대해, 법장(法藏)의 주장대로 지엄(智嚴)이 획기적 전환을 시도하여 화엄교학이 탄생된 것인지 아니면 지론사들의 점진적인 욕상관의 변화와 그 전개가 바탕이 된 것인지를 짚어볼 필요가 있다. 일단 법상의 『십지론의소(十地論義疏)』 권1에서 나타난 욕상에 관한 설명은 다음과 같다.

‘일체 십구 가운데 모두 여섯 종류가 있다.’라고 한 것은, 이것을 통틀어 한 부(部)의 십지 중에 모두 여섯 종류의 총(總)·별(別)이 뜻이 있음을 해석한 것이다. ‘언설에서 마땅히 알아야 한다’고 말한 것은, 교화를 위하여 이 우·열의 교설을 지은 것이고, 진실한 상(相)은 언어에 의존하지 않고 취하는 것이기 때문임을 ‘마땅히 알아야 한다’고 설한다. 또 해석하건대, 일즉일체하여 알고 깊음이 평등하기에 여섯 가지이되 욕상이 없는 것이다. 음입(陰入)이란, 음은 오음(五陰), 입은 십이입(十二入), 계는 십팔계(十八界)이다. 현상의 측면(事)과는 달라서 융섭하지 않기 때문에 반드시 제외해야 한다.⁷¹⁾

원칙적으로 법상은 세친의 욕상에 대한 관점을 수용하고 있다. 즉 진실한 상

70) 아오키 다카시(青木隆), 「中國地論宗における緣集説の展開」, 『フィロンフィア』 93號, 1987. p.151인용.

71) 『十地論義疏』(T 85n2799_p0762b19-25) “一切十句中皆有六種者。此通釋十地一部中皆有六種總別義也。言說應知者。為教化故作此優劣之說。真實之相不可依言而取故云應知。又解。一即一切。淺深平等六無六相也。謂陰入者。陰是五陰。入是十二入。界是十八界。事別不融故須除也。”

(相), 즉 진리의 언표불가능성에 대한 확일적 이해를 방지하기 위해 진실의 모습은 욕상이라는 방편을 통해야 함을 반드시 알아야 한다고 하고 있다. 그러나 욕상이 또한 일즉일체(一卽一切)의 관계에 있어서 고정적인 모습으로 있는 것은 아니라고⁷²⁾ 하고 있다. 이 일즉일체로서 욕상을 묘사한 것은 또 세친과는 다른 지평으로서 제법원융설(諸法圓融說)로서의 욕상설을 전개한 것이라고도 평가⁷³⁾할 수 있다. 이에 반해 이러한 주장은 화엄교학의 관점, 즉 법(法)을 존재일반의 의미로 파악한 결과로 보고, 법상은 욕상에 대해 전체적으로 십지경론에 따른 해석론에 충실하고, 관련된 10구의 관계만을 적용범주로 하는 것이 아니라, 교설 일반으로 확대하고 있는 점 정도가 차이점이라고 보고, 욕상을 현상적인 측면에 적용하지 않는 것이 지론사들 일반의 이해방식이라 보는 견해도 있다.⁷⁴⁾ 그러나 위 인용문의 다음 내용을 통해, 법상이 욕상을 단순히 경전해석방법에 머물지 않고 실천적 관점으로까지 이해하고 있다는 점도 확인할 수 있다. 그 내용은 다음과 같다.

여섯 가지의 정견이라는 것은, 일행이 총상, 중행이 별상, 총별이 함께 화합하는 것이 동상, 총별이 다르다는 점이 이상, 행에 깨달음이 수반되는 것이 성상, 상이 다르고 (심지어) 상이 반대가 됨을 깨닫는 경우가 괴상⁷⁵⁾이다.⁷⁶⁾

법상은 ‘정견(正見)’을 욕상을 통해 설명하고 있다. 일행(一行)을 총상이라고 하고 중행(衆行)에서 만법(萬法)을 갖춘 일행의 하나하나를 별상(別相)이라고 한 다음 이 두 측면이 같은 것을 동상(同相), 다른 것을 이상(異相)이라고 한다. 그리고 행(行)에 깨달음이 수반되는 것이 성상(成相), 그리고 이 행과 깨달음이 서로 어긋나 멀리 떨어져 있는 것이 괴상(壞相)이라고 한다. 욕상이라는 틀에 수행과 깨달음이라는 내용을 설명하고 있는 것이다. 결국 법상은 욕상을

72) 키무라 키요타카(木村清孝), 『初期中國思想の研究』, 春秋社, 1977. p.312에서, ‘여섯에 욕상이 없다’라는 해석을 고정적인 상이 있는 것은 아니라는 의미로 이해한 것을 인용.

73) 이는 나리카와 분가(成川文雅)의 견해로서, 법상의 욕상관은 경전해석방법론으로서의 의미와 함께 제법원융설의 의미로 발전시켰다고 평가한다. 「地論師の六相說」, 『印度佛敎學研究』, 인도불교학회, 16號 No.2. 1968.

74) 오다 겐유(織田顯祐), 「십지경론의 욕상설과 지엄의 연기사상」, 『지론사상의 형성과 변용』, 금강대학교출판부 편, CIR, 2010.

75) 나리카와 분가는 괴상에 대한 해석을 ‘행과 깨달음이 서로 어긋나 멀리 떨어져 있는 것이 수행자의 지혜의 수준이)1) 서로 다른 것이 괴상이다’라고 의역하고 있다. 위의 논문, p.132인용.

76) 『十地論義疏』(T 85n2799_p0762b25-27) “六種正見者。一行為總。眾行為別。總別俱融為同。總別差殊為異相。證相順為成。相違相背為壞。”

경전해석방법론에 머물지 않고 실천적인 측면, 즉 현실의 문제에까지 사유의 폭을 확장시켰다고 본다. 이 점은 이후에 논의할 지론사들의 연집과 육상이라는 개념들이 전개되는 양상 속에서 주목해야 하는 경향성으로서 지론사들의 고민의 방향, 즉 제일의제에 속하는 개념들을 어떻게 세속제로서 표현을 할 것인지에 대한 문제의식과 맥락을 같이한다고 볼 수 있다.

3. 정영사혜원의 유위·무위·자체연집

1) 연집설의 체계화

대표적으로 체계적인 연집설의 구조를 선보인 것은 정영사혜원(淨影寺慧遠, 523~592)⁷⁷⁾이다. 우선 혜원이전 까지만 하더라도 ‘연기(緣起)’라는 용어가 현재와 같은 보편성을 띠지 않았었다는 사실을 염두에 두고 혜원의 연집개념을 주목해야 할 것이다. 일반적으로 ‘연기(緣起)’라는 개념이 중국에서 보편적으로 쓰이게 된 것은 현장(玄奘 602~664) 이후라고 본다.⁷⁸⁾ 이에 앞서 혜원은 이에 대해 ‘인연집(因緣集)’이라는 개념을 통해 그의 연기관을 전개한다. 즉, 세분하자면 유위연집(有爲緣集)· 무위연집(無爲緣集)· 자체연집(自體緣集)으로 제시된다. 물론 혜원이전에도 연집에 대한 언급은 있었지만, 무위와 유위만으로 구분하는 소박한 형태였기 때문에 하나의 체계로서 논의하기에는 부족함이 있는 것이 사실이다.⁷⁹⁾ 앞서 논의한 혜원의 스승 법상(495~580)의 유위, 무위 연집설이 대표적이다. 정영사혜원은 ‘연집(緣集)’을 인연(因緣), 연기(緣起)와 동의어로 사용하고 있다. 『십지경론(十地經論)』에서 ‘연집(緣集)’이라는 개념을 광범위하게 사용하고 있고, 그의 『십지론의기(十地論義記)』에서 연집의 의미를 구체적으로 확인할 수 있다.

77) 중국 수나라의 승려이다. 승사(僧思), 대은(大隱), 광통율사(光統律師) 등으로부터 수학했다. 수 개황 12년 칙명으로 역경사업을 주관했으며, 정영사에서 입적하였다. 저서로는 『십지소(十地疏)』 10권, 『화엄소(華嚴疏)』 7권, 『대승의장(大乘義章)』 14권 등이 전해진다. 『불교대사전』, 흥법원, 2004. p.723에서 인용.

78) 오다겐유(織田顯祐), 「中國佛教における緣起思想の展開-緣集と緣起をめぐる」 『佛敎學セミナー』 제79호, pp.20-23 참조.

79) 아오키 다카시에 따르면 이를 연집설 전개에 있어서의 최초단계로 설정하여 ‘이종연집설’이라고 명명하고 있다.

법이 연의 모임에 따르기 때문에 연집이라고 하는 것이다. 분별하여 세 가지가 있다. 첫째는 유위(有爲)이고 두 번째는 무위(無爲)이고 세 번째는 자체(自體)이다. 유위라는 것은 생사의 법의 체에 무상한 생멸의 작위가 있기 때문에 유위라고 한다. 업번뇌를 따라서 인연하여 있기 때문에 인연이라고 한다. 무위라는 것은 소위 열반인데 그 체가 생멸이 아니기 때문에 무위라고 한다. 도에 의지해서 존재하기 때문에 인연이라고 부른다. 이 중 두 가지의 법(유위, 무위)은 모두 앞서의 원인이 모임으로 말미암아 뒤의 결과가 일어나는데 이러한 일을 연기라고 한다. 자체라는 것은 곧 앞서의 생사열반의 법이다.⁸⁰⁾

정영사혜원은 연집에 대해 유위(有爲), 무위(無爲), 자체(自體)로 구분하여 그 의미에 대하여 설명하고 있다. 이러한 정영사혜원의 연집에 대한 이해방식은 지론종 남도파 전반에 걸쳐 일반적으로 수용되었던 것으로서, 뒤에 소개될 ‘법계연집(法界緣集)’이 포함된 사종연집체계 이전의 연집구도이다. 여기서 주목해야 할 것은 혜원 역시 무위를 연집의 범주에 포함시키는 있다는 것인데, 앞서의 법상의 사유를 계승하고 있다고 볼 수 있고, 지론종 특유의 연집체계의 구성방식으로도 볼 수 있다. 다음의 인용문에서 혜원은 연기와 연집을 동일시 하면서 여래장을 설명한다. 구체적으로 살펴보면, 유위라는 것은 생사(生死)라는 결과가 따르는 연기, 무위라는 것은 열반(涅槃)이라는 결과가 따르는 연기인데 전자를 염법(染法)연기, 후자는 정법(淨法)연기라고 말할 수 있을 것이다.

당법자성이 모두 이 연기이다. 그 모습이 어떠한가? 마치 생사본성이 곧 여래장인 것처럼, 여래장 중에 일체의 향하사만큼의 불법이 구축하지만, 이 제법이 체성이 동일하여 서로 연집하니, 한 가지 법도 홀로 자성을 지키고 있지 않다. 비록 한 가지 성질은 아니지만 성질이 아닌 것은 없다. 한 가지 성질이 아니기 때문에 제법이 모두 같은 것이다. 성질이 아닌 것은 없기 때문에 법계문과 구별된다. 생사가 이미 그러하고 열반 또한 그러하다. 동체제법이 서로 그 모습이 모여서 이루어지기 때문에 인연이라고 하고 또한 연기 및 연집이라고 하는 것이다.⁸¹⁾

여기서는 생사, 열반 양쪽 모두 여래장으로부터 연기하는 것이라고 되어 있

80) 『十地經論義記』(X 45n0753_p0034c09-C16) “法從緣集故名緣集分別有三一是有為二是無為三是自體言有為者生死之法體有無常生滅所為故名有為從業煩惱因緣而有故名因緣言無為者所謂涅槃體非生滅名曰無為藉道而有故曰因緣此之二法皆從前因集起後果是事緣起言自體者即前生死涅槃之法”

81) 『十地經論義記』(X 45n0753_p0034c16-C22) “當法自性皆是緣起其相云何如說生死本性即是如來之藏如來藏中具足一切恒沙佛法而此諸法同一體性互相緣集無有一法獨守自性雖無一性而無不性無一性故諸法皆如無不性故法界門別生死既然涅槃亦爾同體諸法互相集成故曰因緣亦名緣起及與緣集。”

다. 즉 자체(自體)라는 것은 여래장으로부터 일체불법이 결과로 나오는 것과 같은 연기이고 앞서의 유위, 무위를 포함한 곳의 여래장연기이다. 게다가 혜원은 자체를 유위여래장, 무위여래장, 자체의 삼중으로 분류하고 있다. 유위여래장이라는 것은 생사를 연기하는 여래장, 무위여래장이라는 것은 열반을 연기하는 여래장, 자체라는 것은 연기를 떠난 여래장 그 자체를 각각 의미하는 것일 것이다. 혜원이 전개한 이러한 체계의 연집설은, 『유마경(維摩經)』, 『승만경(勝鬘經)』, 『능가경(楞伽經)』, 『기신론(起信論)』 등에서 제시되는 내용들을 ‘일심(一心)’으로 수렴하는 과정에서 나타난 결과⁸²⁾라고 보는 것이 일반적이다. 원래 제일의제에서 설명되어진 ‘여래장’을 『십지경』의 ‘일심(一心)’의 내용으로 보고, 결과적으로 세속제 가운데에 위치를 지었던 것이다. 이 부분에 대해서는 오다 겐유(織田顯祐)도 혜원의 교학체계에 있어서 모순을 내포하는 것이라고 지적하면서 제일의제를 세속제에서 이해한 문제가 있다고 본다.⁸³⁾ 혜원은 이에 대해 의지(依持)와 연기(緣起)라는 관점을 통해 이 문제에 대한 극복을 시도한다. 필자는 우선 이 모순에 주목하게 되는데, 제일의제를 세속제에서 이해하려는 시도 또는 경향성이 법상, 혜원뿐만 아니라 립사에게서도 보인다는 점이다. 구체적으로 말하자면 ‘육상(六相)’에 대한 이해에 있어서도 단순한 경전해석 방식에서 벗어나 연기적 관점에서 파악하려는 지속적 시도가 있고, 립사의 경우 제일의제로서의 법계연집(法界緣集)을 법계연기(法界緣起)라는 개념을 통해 세속제로서 표현하기 시작했다는 점을 들 수 있다. 이 문제를 지론사들 일반의 관점으로 확대할 수 있을지는 아직 미지수이나, 적어도 법상과 혜원, 립사를 연집설의 전개라는 계통으로 연결했을 때 일정한 경향성을 확인할 수 있다. 보다 자세한 내용은 후술하기로 한다.

그러면 다시 본론으로 돌아가서 혜원이 자신의 모순을 해소하기 위해 제시한 의지(依持)’와 ‘연기(緣起)’에 대해 살펴보기로 한다. 이것은 혜원이 제법을 이해하는 관점으로서 지론종의 연기설이 기본적으로 어떤 문제의식을 바탕으로 도출되었는가를 해명한다는 점에서 의의를 가진다. 혜원은 『대승의장(大乘義章)』에서 다음과 같이 설명한다.

네 번째 중지에는 다른 두 가지 뜻이 있다. 첫째는 의지(依持)의 뜻이고 둘째는 연기

82) 오다 겐유(織田顯祐), 「중국불교의 연기사상 이해」, 『초기화엄사상사』, 불교시대사, 2007. p.161에서 인용.

83) 위의 책, 「정영사 혜원의 ‘의지와 연기’의 배경」, p.185에서 인용.

(緣起)의 뜻이다. 의지에 입각해서 두 가지를 밝히는 경우, 망상의 범으로써 능의(能依)를 삼고 진(眞)으로써 소의(所依)를 삼는 것이다. 능의의 망(妄)이라는 것은 세제(世諦)를 말하는 것이고 소의의 진(眞)이라는 것은 진제를 말한다...(중략)...연기에 입각해서 두 가지가 밝히는 경우, 청정법계인 여래장체가 연기하여 생사열반을 꾸며내는 것이다. 진성자체는 진제를 말하는 것이고 연기의 작용을 세제로 분별하는 것이다.⁸⁴⁾

혜원은 중생유전(衆生流轉)의 구조를 밝히기 위해 진제(眞諦)와 속제(俗諦)의 관계를 소의(所依)와 능의(能依)로 상정한다. 그가 기본적으로 진(眞)과 망(妄)을 개념을 통해 연기법의 근거와 관계를 드러내는 방식⁸⁵⁾은 여기서도 드러난다. 이에 따르면, ‘의지문(依持門)’이란 소의(所依)에 의해서 능의(能依)가 존재하는 관계로, 예를 들면 풀과 나무(能依)가 땅(所依)에 의지해 있는 것과 같다. 즉 현상(일체법)의 측면에서 본체(如來藏)를 해석한 것이다. ‘연기문(緣起門)’은 본체의 측면에서 이것이 모든 현상적 존재를 낳는다는 구도가 된다. 그가 말하는 ‘여래장이 제법을 일으킨다’라는 표현이 연기문에 입각한 여래장이해라고 할 것이다. 즉 여래장을 연기에 있어서의 원인으로 해석하여 시간적 인과관계의 관점으로 파악하고 있는 것이다. 그러나 여래장은 『능가경』이나 『승만경』에서 제일의제의 궁극을 나타내는 것인데, 혜원은 여래장을 통해 세속제를 설명하기 위해 무리한 논리구성을 한다고 보일 수도 있다. 이에 대해서는 혜원이 여래장을 모순적으로 이해하는 것인지, 아니면 이러한 제일의제를 세속제로서 표현하는 것에 대해 적극적 입장에 입각한 ‘창조적 오해’인지를 생각할 필요가 있다. 필자는 혜원의 이러한 태도 또한 앞서 법상이 육상을 경전 해석방식에서부터 실천적 수행의 문제 즉 정견을 설명하는 방식으로 확장시켜 이해한 것처럼, 제일의제에 대해 세속제로서의 표현하는 것에 대해 적극적인 지론사들 특유의 경향성이라고 본다.

2) 육상에 대한 이해방식

이제부터는 연집의 체계화를 시작한 정영사혜원이 ‘육상(六相)’을 어떤 관점에서 이해했는지를 살펴보고 ‘연집(緣集)’과 어떻게 연결되는지를 논의하도록 한다. 정영사혜원도 앞서 세친의 해석⁸⁶⁾처럼 기본적으로 육상의 적용범주에

84) 『大乘義章』(T 44n1851_p0483c13-21) “第四宗中。義別有二。一依持義。二緣起義。若就依持以明二者。妄相之法以為能依。真為所依。能依之妄。說為世諦。所依之真。判為真諦。若就緣起以明二者。清淨法界。如來藏體緣起。造作生死涅槃。真性自體。說為真諦。緣起之用。判為世諦。”

85) 혜원의 심식설에서도 이와 같은 방식을 토대로 논의를 전개한다. 요시즈 요시히데(吉津 宣英), 「慧遠의佛教緣起說」, 『駒澤大學佛敎學部研究要記』第30號 참조.

대해서 현상의 측면은 제외[除事]한다는 점에 동의하지만, 현상의 양상을 포섭하여 본체에 종속시키는 경우에는 이 현상의 측면에도 욕상이 적용된다는 입장이다. 그 내용은 다음과 같다.

일체의 열 가지 구에는 모두 욕상이 있으니, 현상의 측면은 제외한다. 현상적 측면은 이를 떼면 음·계·입 등이다. 음·계·입은 이것과 저것이 서로 (분리되어서) 바라본다. 현상의 측면이 달라서 (서로) 거리지고 막혀서, 이 욕상을 갖추지 못한다. 이 때문에 현상을 제거하는 것이다. 만일 현상의 모습을 섭수하여서 체의 뜻을 따른다면, 음·계·입 등의 하나하나 속에 모두 한량없는 욕상의 문을 구축할 것이다.⁸⁷⁾

욕상의 적용범주에 대한 문제에 있어서 혜원의 스승인 법상까지만 해도 『십지경(十地經)』에 충실한 해석 즉 세친의 해석에 동조하는 입장이었으나, 혜원을 거치면서 변화의 기운이 감지된다. 즉, 원칙적으로 욕상을 적용함에 있어서는 현상의 측면을 제외하지만, ‘현상의 모습을 섭수하여 체의 뜻을 따르는 경우’에는 이 현상의 측면 또한 욕상을 갖추게 된다는 것이다. 이제 일체법의 측면 즉, 현상의 측면에 대해 욕상을 적용시킬 수 있는 발판을 마련한 것이다. 다만 욕상은 개별 사물의 연기적 구조를 해명하는 것이 아니고, ‘체·의(體·義)’에 입각하여 설명한 것이라는 입장이다.⁸⁸⁾ 혜원의 이러한 해석을 통해 제한적이기는 하지만 욕상을 현상의 측면에도 적용할 수 있는 계기가 마련되었다고 평가된다. 그러면 다음으로 혜원이 현상의 측면을 설명하는 연집과 욕상을 어떻게 통합적으로 논의하는지를 살펴본다.

이제 하나의 물질적 현상(색음)에 입각하여 욕상을 변별한다면, 나머지는 건주어서 알 수 있을 것이다. 만일 하나의 물질적 현상이 있으면, 본질에 있어서는 동일성을 유지하면서 항하수의 모래알같이 많은 불법이 들어 있으니 고, 무아, 공, 무아 등의 일체불법을 말한다. 이러한 모든 현상적인 존재의 의미는 별개이나 개별적 현상의 체는 동일하고 상호 연집하여 저 동체인 일체의 불법을 섭수하여, 하나의 물질적 존재를 구성하니 물질적 존재(色)를 총상이라고 한다.⁸⁹⁾

86) 김천학은 그가 역주한 『화엄경문의요결문답』에서, 이 부분에 대한 주석을 통해, 세친이 그 이후의 소수 지론사들이 욕상의 적용범주에 대해 사상자체를 욕상의 적용에서 제외한다고 하여 소극적 입장을 견지한 것은, 현상세계에 기반한 언설적 접근이 야기할 수 있는 확실성을 해석론의 차원에서 비판하려는 의도이지, 이 현상세계자체의 부정을 통한 초월적인 존재세계를 주장하기 위함은 아니었다고 설명한다.

87) 『大乘義章』(T 44n1851_p0524a08-11) “一切十句。皆有六相。除事。事謂陰界入等。陰界入等。彼此相望。事別隔礙。不具斯六。所以除之。若攝事相以從體義。陰界入等一一之中。皆具無量六相門也。”

88) 오다 겐유, 『화엄법계연기의 연구』, 『초기화엄사상사』, 불교시대사, 2007. p.263에서 인용.

혜원은 『대승의장(大乘義章)』에서 현상의 측면에서 욕상을 적용시킬 수 있는 경우를 설하고 이어서 바로 개별적 현상의 본질을 설명하는 부분에서 연집을 언급하면서 물질적 존재가 구성되는 모습을 연집(緣集)으로 묘사하고 그 구성된 물질적 존재를 총상(總相)이라고 설명하고 있다. 이어서 욕상 전체에 대한 설명을 이어간다. 여기서 혜원은 연집을 존재를 구성하는 논리적 상의관계로서의 의미로 사용하고 있으며 동시에 욕상을 설명하는 개념으로 사용하고 있다. 이러한 점은 립사에게도 공통적으로 나타나는 설명방식이다. 이러한 관점의 변화는, 지론사들 내에서 욕상을 경전해석방식에 머물지 않고 연기를 설명하는 내용으로서의 의미도 갖기 시작한 것으로 볼 수 있다.

4. 립사의 사종연집설 - 유위·무위·자체·법계연집설

1) 연집과 욕상의 통합단계

립사는 기존의 유위연집, 무위연집, 자체연집의 세 가지 연집에 법계연집을 추가하여 사종의 연집체계를 제시하는데 지론종 연집전개의 최종단계를 의미한다. 아오키 다카시는 이것을 ‘사종연집설’⁹⁰⁾이라 명명하고 있는데, 이전 혜원의 연집체계에 ‘법계연집’이 더해졌다하여 이러한 개념을 설정한 것으로 보인다. 립사(懷師)라는 인물의 구체적 이력에 대해서는 아직까지도 학설이 분분하지만,⁹¹⁾ 그가 사종의 연집체계를 수립하고 있다는 점에 비추어 지론종 남도파에 속하는 인물이었을 것으로 추정한다. 그의 저술인 『법경론(法鏡論)』이 『화엄경문의요결문답(華嚴經文義要決問答)』에는 산발적으로 소개되고 있을 뿐 이것이 산일된 채로 전해지고 있어 연구에 어려움이 있다. 다행히도 『화엄

89) 『大乘義章』(T 44n1851_p0524a11-16) “今且就一色陰之中。辨其六相。餘類可知。如一色陰。同體具有恒沙佛法。謂苦無常不淨虛假空無我等一切佛法。是等諸法。義別體同。互相緣集。攝彼同體一切佛法。以成一色。色名為總。”

90) 아오키 다카시(青木 隆), 「中國地論宗における緣集說の展開」, 『フィロンフィア』 93號, 1987참조.

91) 립사(懷師)의 활동시기와 계보에 대한 논의들이 있다. 일단 립사의 활동시대가 혜원(523~592)의 시대 이후라는 입장과 그 이전의 안륜(안륜, 507~583)과 동일인이라는 입장으로 대립되고 있다. 만약 립사가 안륜이라면 이중연집설을 선보인 법상과 동시대의 인물인 것이고 이상 논의한 연집설의 전개 순서는 다시 혼란스러워진다. 국내에서 김천학은 립사는 혜원 이후의 인물로서 독창적 사상을 전개한 인물로 본다.(「『법경론』의 사상적 입장」 『지론사상의 형성과 변용』, 금강대학교 불교문화연구소 편, CIR. 2010.pp.283-284인용.) 그리고 이시이 코세이(石井公成)에 의해 립사가 『법경론』의 저자가 아닐 가능성도 제기되고 있다(石井公成, 『華嚴思想の研究』, 春秋社, 1996. 註28참조.).

경문의요결문답(華嚴經文義要決問答)』 권3 <법계의(法界義)>에서 름사의 사종의 연집체계를 소개하고 있다. 름사는 여기서 지론종의 특징적인 용어라고 할 수 있는 ‘연집(緣集)’을 끌어다가 제일의제로서의 연기법계(緣起法界)를 네 가지로 구성한다. 그리고 그 연기법계를 다시 네 가지로 세분하는 과정에서 ‘연집(緣集)’이라는 용어를 사용하는데 그 내용은 다음과 같다.

다시 법계가 조건에 의해 성립하는 것을 네 가지로 분류하였다. 첫째는 유위연집법계이고 둘째는 무위연집법계, 셋째는 자체연집법계, 넷째는 평등연집법계이다.⁹²⁾

이 부분은 뒤에 논의할 원효의 법계관과 연관성이 있으므로 주의를 요한다. 여기서 유위연집은 단순히 유위법을 나타내는 것이 아니고, 법계가 ‘불생(不生)의 생(生)’ 또는 ‘불멸(不滅)의 멸(滅)’이라는 표현을 빌어 유위로서 설명되고 있다.⁹³⁾ 한 마디로 무위라는 개념에 의해 성립되는 유위인 것이다. 자체연집은 유위와 무위 모두를 지양하는 것이라고 한다.⁹⁴⁾ 자체는 불성여래장을 의미한다고 되어 있어서 해원과 동일하다. 그러나 름사는 보다 종합적인 것으로서 ‘법계연집(法界緣集)’을 들고 있다. 그리고 ‘평등연집법계(平等緣集法界)’는 유위와 무위를 모두 떠난 평등법계에 모든 공덕이 갖추어져 있는 것이라고 하고 모든 존재가 총체적으로 일대법계를 이루고 있기 때문에 연집이라고 설명한다.⁹⁵⁾ 름사가 설하는 법계연집은 제각각인 것들이 법계에 갖추어져 있는 것을 의미하는 것이다. 그렇다면 앞서의 세 가지 체계에 법계연집을 추가했을 때에 이들의 관계는 어떻게 이해되어야 하는가? 그에 대한 대답은 다음과 같다.

문는다. 법계연집이라는 것은 앞서의 세 가지 법계를 총괄한 것인데 이것이 바로 법

92) 『華嚴經文義要決問答』(X 08n0237_p0430b18-20) “又緣法界中。開為四種。一者有為緣集法界。二者無為緣起法界。三者自體緣集法界。四者平等緣集法界。”

93) 『華嚴經文義要決問答』(X 08n0237_p0430b20-24) “若明有則一切有。所謂有生有滅。有因有果。有生死。有涅槃。有中非中。有一相無相。有無所有。夫有待有對。有謂有為法也。不生而生。不滅而滅。滅而非生。生義不成。今只生滅成。故為集也。因果相成。乃至待對相成。為有為緣集無集之集也”

94) 『華嚴經文義要決問答』(X08n0237_p0431b12-16) “問體非染淨。不得名染。名染者。體非有無。而得妙有。亦應不得名妙無耶。答非有非無。不可都無。故名妙有。非有非無。不同無無。故名妙無。夫染即是著。不得名染。” 여기에서 요결문답의 ‘不得名’을 ‘得名’으로 해석한다.(김천학 역주, 『화엄경문의요결문답, p.224, 주석 952)의 재인용.)

95) 『華嚴經文義要決問答』(X 08n0237_p0431c14) “問諸法界別。各不相成。何故名緣集。答攬諸法。總成一大法界。故名緣集。”

계이다. 이 세 가지 법계 이외에 다시 법계라고 할 것이 있는가? 답한다. 바로 앞서의 세 가지 법계를 총괄한 것을 법계이라고 한다. 그러나 총상과 별상이 각각 달라서 ‘법계연기’가 있다고 말할 수 있다.⁹⁶⁾

법계연집은 앞서 혜원에 의해 제시되었던 유위, 무위, 자체와 별개의 것이 아니라 총상과 별상의 관계인 것이다. 그리고 그 관계에 있어서 차이를 드러낸 것이 ‘법계연기(法界緣起)’인 것이다.⁹⁷⁾ 바로 이것이 연집설의 전개를 단순히 수(數)로 구분하는 것이 유의미한 결론을 얻기 어렵다는 이유이고, 육상을 연집설과 통합적으로 이해해야 하는 이유이다. 그리고 후술할 ‘법계연기’는 바로 이 총상과 별상의 관계에 있어서의 차이를 표현한 것이라고 할 것이다. 결국 제일의제인 법계연집이 세속제로 표현되는 경우 법계연기로서 설명되는 것이다. 이처럼 립사는 육상이라는 분석틀로서 법계와 연집을 이해하고 있으며 이 법계를 논리적 상의관계로서 파악하고 있다. 그리고 이러한 연집에 대한 이해가 연기관에 있어서도 시간적 인과관계로서의 의미보다는 논리적 상의관계로 이해하는 경향을 띠고 있다. 이것은 논리적 상의관계 즉, 동일시간 내에서의 구체적인 것[別相]과 전체적인 것의 관계[總相]를 나타낸 것으로 소위, 공시관계의 연기라고 할 수 있다. 이처럼 립사는 연기사상마저도 상의상대(相依相待)에 의해 해석했으며, 법계연집이 곧 법계라고 한다. 립사의 이러한 관점은 연집이 법계로 의미분화되고 있음을 잘 보여주고 있다.

2) 립사(懷師)의 육상(六相)에 대한 관점

법계연집을 연집체계에 포함시키면서 이전의 혜원보다 확장된 형태의 연집설을 제시한 립사는 육상이해에 있어서도 그 연집체계에 있어서의 독창성만큼이나 뚜렷한 관점을 제시한다. 다음은 『화엄경문의요결문답(華嚴經文義要決問答)』에서 제시된 ‘육상(六相)’에 대한 립사의 견해이다.

립사가 “통합적으로 말하자면 법계연기를 본질로 여긴다. 개별적으로는 총상은 중도

96) 『華嚴經文義要決問答』(X 08n0237_0431b22-23) “問法界緣集者。為總前三法即是法界。為三法之外更有法名法界耶。答正總前三法。名為法界。然總別之殊。得言更有法界法起也。” 김천학은 이 부분에서 원문에 충실하여 ‘법계’와 ‘법기’를 구분해서 해석하고 있는데, 오다 겐유는 ‘법계연기’로 의역하고 있다. 「地論宗の法界緣起說」, 『東海佛教』 52輯, 2008. p.26을 참조할 것.

97) 오다 겐유(織田顯祐)는 이 총상과 별상이 달라서 법계연기가 있다 라는 것에 대해, 제일의제로서의 법계연집이 세속제로서 표현되는 것으로 설명한다. 「地論宗の法界緣起說」, 『東海佛教』 52輯, 2008. p.26인용.

를 본질로 여기며 별상은 이체를 본질로 여기며, 동상은 본연 그대로[如如]를 본질로 여기고, 이상은 온갖 존재[萬法]를 본질로 여기며, 성상은 연집(緣集)을 본질로 여기고, 괴상은 연기(緣起)를 본질로 여긴다”고 하였다.⁹⁸⁾

름사는 <육상의(六相義)>에서 육상은 ‘법계연기’를 본질로 한다고 이해한다. 즉 법계연기는 연기의 내용으로서 설해지고 있는 것인데, 육상을 바로 법계연기로 이해하고 있는 것이다. 름사에게 있어서 육상은 경전해석방식으로서의 의미보다는 연기를 이해하는 방식으로 기능한다. 따라서 지론사들의 육상에 대한 관점이 경전해석방식으로서만 고정되고 현상의 측면, 일체법의 측면에는 적용하지 않았다는 주장은 단편적인 이해가 될 것이다. 그리고 름사가 혜원과 달리 연집과 연기를 명확히 구별했다는 사실이 위의 글에서 확인되는데, 육상의 내용 중에서 ‘성상(成相)’은 연집을 본질로 여기고, ‘괴상(壞相)’은 연기를 본질로 여긴다고 하고 있다.⁹⁹⁾ 름사가 보는 연기는 개개의 사물과 현상을 성립시키고 있는 조건을 구별해서 보는 경우에 쓰이고 있다. 그러나 이 경우에도 름사는 연기를 논리적 상의관계로서의 의미 즉, 상의상대(相依相待)하는 것으로 이해하고 있는 것을 알 수 있다.

종합한다면 아오키 다카시의 관점에서 지론종 연집설의 전개방향에 대한 관점은, 지론종의 연집설은 처음에 이종연집설이었던 것이 혜원에 의해 삼종연집을 사용한 시기, 별도로 법계연기를 사용한 시기, 그리고 법계연기를 연집설로 수용하여 사종연집을 설하게 된 시기로 구분한 것이다. 필자는 이러한 관점이 지나치게 도식적임을 지적했다. 그리고 아오키 자신이 밝히고 있듯이 이러한 구도는 돈황문헌의 성립연대를 추정하는 방식로서는 효율적¹⁰⁰⁾일 수 있어도, 그 내부의 철학적 의미와 특징의 변화를 포착하는 데에는 한계가 있다고 생각한다. 즉, 지론종 연집설의 전개는 연집 종류의 수의 다소의 의미가 아

98) 『華嚴經文義要決問答』(X 08n0237_p0418a08-11) “第二出體者。懷法師云。通則法界緣起為體。別則總相以中道為體。別相以二諦為體。同相以如如為體。異相以萬法為體。成相以緣集為體。壞相以緣起為體。”

99) 화엄교학의 『오교장(五教章)』에 나타난 법장(法藏)의 이해방식으로 보자면, 집과 기동, 들보의 관계로 설명될 수 있다. 집을 이루는 기동이나 들보라는 조건들이 하나가 되어 집을 이루고 있는 측면(成相)을 연집이라고 하고, 그 집을 이루고 있는 기동이나 들보 각각의 조건들을 보는 측면(壞相)을 연기라고 하는 것이다.

『華嚴一乘教義分齊章』(T45n1866_p0507c19-p0508c23) “華嚴經說。第三問答解釋者。然緣起法一切處通。今且略就緣成舍辨。問何者是總相。答舍是。問此但椽等諸緣。何者是舍耶。答椽即是舍。何以故。為椽全自獨能作舍故。若離於椽舍即不成。若得椽時即得舍矣。……(후략)”

100) 아오키 타카시(青木隆), 「돈황 사본에서 본 지론교학의 형성」, 『지론사상의 형성과 변용』, 금강대 학교 불교문화연구소 편, CIR. 2010. p.82인용.

니라 욕상과의 관련성 속에서 논리적 상의관계로서의 연기라는 의미를 강화해 가는 방향으로 진행되었다는 사실이다. 그리고 그를 통해 제일의체의 개념들 즉 욕상이나 여래장 그리고 법계연집을 세속제로서 표현하려는 시도를 거듭하고 있다는 사실을 알 수 있다. 다시 말해 언표 불가능한 영역의 내용들을 현실의 영역, 언어의 영역으로 끌어들이려는 시도를 했다고 할 것이다.

5. 지론종의 법계연기(法界緣起)

(1) 법계연기의 기원

‘법계연기(法界緣起)’라고 하면 우선 화엄종을 떠올리게 되는데, 그 개념의 시초가 지론종에서 시작되었다는 사실은 주목할 만하다. 그리고 이 개념이 ‘연집(緣集)’이라는 용어의 또 다른 의미 분화형태라는 관점에서 본다면, ‘연집(緣集)’이라는 용어가 화엄교학에 까지 영향을 미치고 있다고 할 수 있다. 즉, ‘법계연기(法界緣起)’는 지론종과 화엄종을 관통하는 연결고리와 같은 역할을 했다고 생각한다. 이 개념은 이미 지론교학에 존재하고 있었고 그것이 화엄교학에 큰 영향을 미쳤다는 점은 이미 선행연구에 의해 지적된 바 있다.¹⁰¹⁾ 그러나 그것들은 대체로 용어의 선재성만을 지적하는 것이어서, 아직 지론교학과 화엄교학 사이에서 어떠한 체계적 위상을 가지는지에 대한 정밀한 언급이 없다. 본고에서는 대표적 지론사들의 연집설과 법계연기의 상호관련성을 검토함으로써 ‘연집(緣集)’이라는 용어가 ‘법계(法界)’라는 의미로 분화 또는 변용되어 가는 과정을 살펴보고자 한다.

아오키 다카시(青木隆)는 최근의 연구에서, 지론종에 있어서의 ‘법계연기’에 대해 우선 그 사상적 원류로서, 담무참(曇無讖, 385~433)이 번역한 『대방등대집경(大方等大集經)』을 제시한다.¹⁰²⁾ 이 경전은 본고에서 다루고 있는 ‘법계(法界)’라는 개념을 통해서 생사와 열반 등의 일체법이 평등함을 설하고 있는 경전이다. 그에 따르면 당시에 안륜(安廩; 507-583)을 필두로 하여 이 『대방등대집경』을 소의로 하는 일단의 무리들이 있었다고 한다. 이 경전은 법계체성(法界體性)에 입각하여 일체제법의 평등을 주장하고, 차별이면서 무차별이

101) 사카모토 유키오(坂本幸男), 「法界緣起の 歴史的 形成」, 『大乘佛教の研究』, pp.66-71 참조할 것.

102) 아오키 다카시(青木隆), 「地論宗の融即論と緣起說」, 아라마키 노리토시(荒牧典俊) 편, 『北朝隋唐中國佛教思想史』, 法藏館, 2000, pp.179-193 참조.

라는 제법의 융즉을 설한 것이었는데, 그들은 이 ‘제법의 융즉(諸法融卽)’을 ‘염정구융(染淨俱融)’으로 이해하여 생사즉열반(生死卽涅槃), 번뇌즉보리(煩惱卽菩提), 일즉일체(一卽一切)의 융즉론으로 전개하였다. 여기서 법계연기는 이 법계체성으로부터 일체법이 연기하는 것을 의미하게 되는 것이다.¹⁰³⁾ 달리 말하면, ‘법계연기(法界緣起)’라는 개념은 진리의 보편적인 ‘작용(用)’을 표기할 때 주로 사용되는 것이었다.¹⁰⁴⁾ ‘진리의 보편적 작용’은 어떤 맥락으로 사용되었는지에 대한 설명이 가능한 문헌으로 『융즉상무상론(融卽相無相論)』¹⁰⁵⁾을 들 수 있다. 이제 언급되는 지론종문헌인 『융즉상무상론』은 이전의 어떤 경록에도 기재되지 않은 돈황출토문헌으로서 전체적으로 ‘융즉사상(融卽思想)’을 설하고 있다. 『융즉상무상론』에서 확인할 수 있는 ‘법계연기’는 다음과 같다.

만약 법계연기의 고요함에 입각하여 큰 작용을 일으키는 경우, 이것은 모두 무장애원 용토이다.¹⁰⁶⁾

위 내용은 『융즉상무상론(融卽相無相論)』 <정토론>에서 보토(報土)·응토(應土)·원적토(圓寂土)의 차이에 대한 물음에 대해 답변과정에서 나오는 것이다. ‘법계연기’라는 것은 큰 작용을 일으킨다는 것이고 이것이 곧 서로 융즉하여 방해받지 않는 것이 된다는 것이다. 여기까지 보면, 앞서 살펴본 법상의 자체 진여나 혜원의 자체연집과 유사하다. 아오키는 이점에 대해서 자체연집이나 법계연기 모두 진리의 근원적 작용을 의미한다는 점에서는 동일하다고 보고 그것이 융즉하여 서로 방해하지 않는 측면을 말할 때에는 법계연기를 사용하는 것 같다고 추측한다.¹⁰⁷⁾ 그리고 자체연집과 법계연집의 차이점에 대해서도 자체연집 보다 『융즉상무상론』에서 말하는 것과 같은 ‘융즉(融卽)’의 의미가 강조되었다고 본다.¹⁰⁸⁾ 결국 지론중에 있어서 ‘법계연기’라는 말은 진리의 보

103) 위의 책, pp.184-189에서 인용.

104) 위의 책, pp.188에서 인용.

105) 이 문헌의 출토로 말미암아 지론종 문헌인 『大乘五門十地實相論』, 『大乘五門實相論』에 나오는 오문(五門)에 대한 의미가 새로이 밝혀지게 되었다. 이 서사본은 앞부분이 유실되어 있지만, 미제에 ‘융즉상무상론일권’이라고 쓰여 있으며 현재 중국국가도서관에 소장되어 있다.[BD05755 (奈55, 北8420)]

106) “若就法界緣起卽寂而興大用者, 皆是無障礙圓用土也.”(『融卽相無相論』, 『藏外地論宗文獻集成』, CIR, 2012. p.412인용.)

107) 위의 책, p.189에서 인용.

108) 아오키 다카시(青木隆), 위의 논문. 아오키는 한 걸음 더 나아가 이 융즉론도 천태와 화엄의 중요 사상으로 간주되지만 사실상 그 기반은 지론종에서 이미 완성된 것이라고 보고 있다.

편적인 작용을 드러내며, 모든 존재가 서로 융즉하여 장애가 없음을 표현하는 것이라고 할 수 있다.¹⁰⁹⁾ 그리고 이 내용은 립사의 연집관에서의 법계연집의 내용과 동일하며 지론종의 연집설로 편입되었음을 알 수 있다. 결과적으로 연집은 법계연기를 연집체계의 틀 안에 포섭시키면서도, 그 자체가 연기의 의미까지 강화하여, 형태적으로나 내용적인 면에서나 그 외연을 확대하는 양상을 띠게 되었다.

(2) 립사의 법계관

본고에서 다루고 있는 지론사들의 사상 중에서 네 가지 종류의 연집설을 체계화한 립사의 법계관을 특히 주목하는 이유는 뒤에 논하게 될 원효의 법계관과 상당부분 연관성이 있기 때문이다. 우선 립사의 법계에 대한 기본적인 이해부터 살펴보도록 한다. 립사는 논리적 상의관계라는 관점에서의 연기를 설명한 것으로서 ‘법계연기’를 제시하고 있다. 그 내용은 다음과 같다.

이원성과 일원성이 없음으로 평등이 되며, 또한 이원성이고 일원성이므로 차별이 된다. 차별은 스스로 차별이 아니라 평등을 조건으로 해서 생기하는 차별이며, 평등은 스스로 평등이 아니라 차별을 조건으로 해서 생기하는 평등이고 평등과 불평등은 (조건을 통해서 성립할 수 있기 때문에) 모두 다 평등이다. (이러한 것을) 법계연기라고 한다.¹¹⁰⁾

립사는 존재의 논리적 상호의존관계를 ‘법계연기(法界緣起)’라고 정의하고 있다. 여기서의 ‘법계연기’라는 것은 제일의제로서의 법계연집이 세속제로서 제시되는 경우를 나타내는 것이다. 여기서는 평등과 차별의 상호의존을 근거로 해서 제법이 모두 평등의 모습을 나타나는 것을 법계연기라고 이름하고 있는 것이다. 구체적으로 그 내용을 살펴보자면, 립사는 법계는 전체를 포함한다는 개념으로 이해하기 때문에¹¹¹⁾ 그 안에 유위법과 무위법의 관계가 우선 해명

109) 지론사들 중에서 특히 영유(靈裕, 518-605)에 의해 제시된 여래실현을 낳는 원리로서 ‘법계연기(法界緣起)’라는 사상도 매우 특징적인 중요성을 갖는다. 왜냐하면 혜원이나 립사가 말하듯이 법계가 언어적인 것을 초월한 진여 그 자체일 경우, 그 진여가 어떤 구체적 표현으로서 나타낸 것이 불(佛)의 삼신이고, 삼신의 배대를 통해 법계연기를 설명하는 방식과 법계연기의 작용을 설하는 내용이 지론사상과 화엄교학을 연결 짓는 부분으로서 의미를 갖기 때문이다. 이것은 화엄경의 중심 주제로서 논의되는 것이다.

110) 『華嚴經文義要決問答』(X 08n0237_p0421c23-24) “無二無不二為平等。亦二亦不二為差別。差別不自差別。緣平等起差別。平等不自平等。緣差別平等。平等不平等皆悉平等。名法界緣起。”

111) 『華嚴經文義要決問答』(X 08n0237_p0429c24-30a01) “자체가 진실 그대로임을 법이라 한다. 널리

되어야 한다. 이러한 문제의식에서 출발한 것이 그의 사법계관(四法界觀)이다. 그 내용은 다음과 같다.

대개 본질의 차이를 논함에 있어 허와 실이 서로 어긋난다고 하는데 무엇 때문인가?
답한다. 네 가지로 본질을 가리자면, 첫째는 수연법계, 둘째는 대연법계, 셋째는 망연법계, 넷째는 연기법계이다. 우선 앞의 세 가지 문에서의 법계의 본질은, 법계가 경계와 지혜(그 자체가) 아니지만, 조건을 따라 경계와 지혜를 교설하며, 법계가 물질과 마음(그 자체는) 아니지만, 조건을 따라 물질과 마음을 교설한다.¹¹²⁾

위의 내용은 『화엄문의요결문답』 <법계의(法界義)>에서 제시되는 네 가지 법계에 대한 설명이다. 뒤이어 각각의 법계에 대한 자세한 설명이 이어지는데 요약하자면, 첫 번째의 수연법계(隨緣法界)는 존재세계가 물질이나 정신 그 자체는 아니지만 조건을 따라서 물질과 정신이라고 설명되어 각 경우마다 차별이 존재하는 것을 말한다. 둘째의 대연법계(對緣法界)는, 유(有)와 무(無)에 집착하는 오해를 해소하기 위해 유에 집착할 때에는 무를 설하고, 무를 집착하는 경우에는 유를 설하는 것이다. 셋째의 망연법계(忘緣法界)는 모든 언설을 지양하는 것을 의미하는데 법계의 본질을 수립하지 않는 것이다. 넷째의 연기법계(緣起法界)는 앞서 모든 언설을 지양하여 의지하거나 집착할 바가 없어진 이후에 비로소 성립하는 것이다. 앞서 ‘육상의’에 대한 고찰에서 살펴보았듯이 립사는 육상 중에서 괴상이 연기를 본질로 한다고 말했다. 여기서 전체를 포섭하는 의미로서의 법계와 괴상으로서의 연기가 결합되는 상황이 발생한다. 연집설의 전개를 육상과 결부지어 파악해야 하는 이유가 바로 이러한 점들에 있는 것이다. 즉 그 전개를 연집의 개수만을 특징으로 이해한다면 연집과 법계 그리고 육상이 어떻게 서로 체계를 조직하고 있는 지를 놓치게 된다. 그리고 앞서 논의한 ‘법계연기’와 지금 등장하는 ‘연기법계’의 구분에 대해 오다 겐유는 “연기법계(緣起法界)가 법계의 내용으로서 설해지고 있는 것에 대해서, ‘법계연기(法界緣起)’는 연기의 내용으로서 설해지고 있는 것이다.”¹¹³⁾라고 설명한다. 립사는 이어서 다시 세속제로서의 의미를 갖는 법계연기를 포함한 유위연기(有爲緣起), 무위연기(無爲緣起), 자체연기(自體緣起)라는 네 가지연기

둘러싼인 도성을 계라고 한다.(懷云。自體如實。名之為法。該羅都城。名之為界。)

112) 『華嚴經文義要決問答』(X 08n0237_p0430a14-17) “問懷云。凡論體異。濫於虛實。何耶。答以四種簡體。一者隨緣法界。二對緣法界。三忘緣法界。四緣起法界。前三門中。法界體者。法界非境智。隨緣說境智。法界非色心。隨緣說色心。此隨流處有種。”

113) 오다 겐유(織田顯祐), 「地論宗の法界緣起說」, 『東海佛教』, 제52輯. p.24인용.

를 제시한다. 무위를 연기로서 설정하고 있는 점은 앞서 지론종의 특색으로 언급한 바 있으며 원효의 법계관에서도 나타난다. 이것은 유위법과 무위법은 각각 독립적으로 성립하는 것이 아니라, 상의상대(相依相對)하는 관계이므로 무(無)가 없다면 유(有)가 성립할 수 없으며 그 반대도 마찬가지인 것이 된다.

6. 화엄종 법계연기와의 관련성

이상의 검토에 의해, 지론사들이 ‘연집’이라는 구도 내부로 ‘법계연기’를 포섭하고 ‘법계연집’을 ‘연집’개념의 하나로써 이해하고 있음을 살펴보았다. 그렇다면 화엄에서의 ‘법계연기’와는 어떤 관련이 있을까? 지론사들의 이해방식 그대로 수용하고 법계관을 전개한 것일까? 아니면 단지 언어적 공통성만이 있는 것인가? 이 문제에 대한 해답을 얻기 위해서 화엄교학에 대해 독립적 교의체계를 수립했다는 평가¹¹⁴⁾받는 지엄(智嚴, 602-668)을 주목할 필요가 있다. 우선, ‘법계연기’라는 용어는 지엄 이전에도 존재하고 있었다. 그러나 앞서 해원의 경우를 살펴보았듯이, 상위의 개념으로서 ‘여래장’을 상정하고 ‘법계’나 ‘연기’는 그 하위개념으로서 여래장을 설명하는 도구개념에 지나지 않았다. 오다 겐유가 지적하고 있듯이 해원이 법계연기라는 개념을 사용하고 있다고 하더라도 자체연집 같은 독자적 위상으로서 사용된 것은 아니었고 연집과 법계를 설명하는 과정에서 언급되는 정도였다.¹¹⁵⁾ 그러다가 지엄이 ‘법계연기(法界緣起)’를 ‘별교일승무진연기(別敎一乘無盡緣起)’라고 설명한 것을 이어받아 법장이 화엄학의 중심사상으로서 논하게 된다.¹¹⁶⁾ 이 지점에서 화엄종 그 자체의 독자성은 한층 뚜렷해지지만 지론사상의 ‘법계연기’라는 관점과 확연히 구별되는 체계가 수립되었다고는 보기 어렵다. 본고는 화엄의 독자성을 논하고자 함이 아니고, 오히려 화엄교학에 스며든 지론사상의 맥락을 복원하는 데에 주안점이 있으므로 그 연속성에 주목한다. 구체적으로 『수현기(搜玄記)』에 나타난 지엄의 법계연기 사상은 형식적인 면을 보아도 지론종의 법계연기관과

114) 중국화엄교학의 대성자인 현수와 법장은 자신의 스승인 지엄에 대해서 「별교일승무진연기」를 확립하고 「입교분종」으로서 화엄경의 주석을 썼다고 기술하고 있다. 즉 지엄이 화엄교학을 하나의 종파로서 독립시켰다고 보고 있는 것이다.

115) 오다 겐유(織田顯祐), 위의 논문, p.20인용.

116) 『華嚴一乘教義分齊章』(T45n1866_p0503a16-a19) “三十玄緣起無礙法門義。夫法界緣起。乃自在無窮。今以要門略攝為二。一者明究竟果證義。即十佛自境界也。二者隨緣約因辯教義。即普賢境界也。”

상당한 관련성을 확인할 수 있다. 그 내용은 다음과 같다.

『대경본』에 의하면 법계연기는 온갖 다양함이 있지만, 이제 요문으로 간략히 섭수하면 두 가지가 있다. 첫째는 범부의 염법을 기준으로 해서 연기를 변별한 것이며, 둘째는 보리의 정분을 기준으로 해서 연기를 밝힌 것이다. 정문을 기준으로 한 것은 요체를 섭수하면 네 가지가 된다. 첫째는 본유이고, 둘째는 본유의 수생이며, 셋째는 수생이라 하고, 넷째는 수생의 본유이다.¹¹⁷⁾

지론종의 관점에서 말하면, 지엄이 말하고 있는 범부의 염법을 기준으로 한다는 것은 생사라는 결과가 따른다는 유위연집에 해당되고 보리의 정분을 기준으로 한다는 것은 열반이라는 결과가 따르는 무위연집에 배대시킬 수 있을 것이다. 앞서 혜원이 언급했던 ‘연기’, ‘의지’라는 개념을 수용하고 있음을 알 수 있고, 또한 ‘연기’, ‘연집’을 법계연기사상에 대한 설명에서 사용하고 있다. 이것은 지엄이 지론사상에 대해서 얼마나 관심을 가지고 수용했는지를 알 수 있는 대목이다. 위 내용을 구체적으로 살펴보면, ‘보리정분(菩提淨分)’에 대한 내용은 성기사상(性起思想)을 담고 있는 것이고, 선천적으로 덕이 완성되어 있는 것[本有]과 수행에 의해 점차로 덕을 완성하는 것[修生]을 통하여 여래가 실현되는 법계연기를 설명하고 있다. 그리고 지엄은 위 인용문에서 ‘대경본(大經本)에 의하면, 법계연기는 온갖 다양함이 있지만.....’이라고 하고 있어 법계연기에 대한 다양한 이론을 전개한 지론종의 교설을 의식하고 있었음을 추정케 한다. 그리고 그것들은 혜원의 사상이나, 림사와의 관계에 있어서 공통적인 기반을 가지고 있다¹¹⁸⁾고 생각한다.

117) 『大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌』(T35n1732_p0062c25-29) “依大經本。法界緣起乃有眾多。今以要門略攝為二。一約凡夫染法以辨緣起。二約菩提淨分以明緣起。約淨門者要攝為四。一本有。二本有修生。三名修生。第四修生本有。”

118) 이 부분에 대해서, 고익진 교수님은 『華嚴經文義要決問答』에 안림(安廩)과 혜원(慧遠)에 대한 다수의 인용회수(각각 17회, 24회)를 들어 중국의 초기 화엄경연구가 주로 지론종 남도파에서 행해졌을 것이라고 추측한다. 『韓國古代佛教思想史』, 동국대출판부, 1989. p.344 참고할 것.

VI. 원효의 법계관(法界觀)

한국불교에 있어서 지론종의 사상이 최초로 전해진 것은 6세기 무렵이다. 고구려 의연(義淵)이 북제의 법상(法上, 495-580)에게 가서 ‘불법의 시말연유(始末緣由)’와 ‘십지(十地)와 지론(地論)’에 대하여 질문했다는 기록이 『속고승전(續高僧傳)』과 『해동고승전(海東高僧傳)』에 의해 확인된다.¹¹⁹⁾ 그리고 백제의 수용은 최근 백제문헌으로 증명된 혜균의 『대승사론현의기(大乘四論玄義記)』의 인용¹²⁰⁾을 통한 추측이 가능하다. 신라에서는 지엄의 제자인 의상(義湘)계 화엄종과 지론종과의 관련성이 여러 선행연구¹²¹⁾에 의해 확인된 바 있다. 그러나 본고에서 다루게 될 『화엄경문의요결문답』의 저자인 표원(表員)은 원효계로 알려져 있으며¹²²⁾, 이 책에서도 원효처럼 기신론의 삼대설(三大說)에 입각해 화엄경을 이해하는 혜원(惠苑)을 다수 인용하고 있다. 다시 말해 이들 사이에 기신론에 입각한 화엄 이해를 시도한다는 공통점을 발견할 수 있는데, 이것은 일승별교의 교의를 조직함에는 탁월하지만, 정연한 체계의 미비라는 약점이 있었다.¹²³⁾ 이러한 상황에서 중국으로부터 새로운 화엄이 유입되던 당시 원효계 화엄종에서 법계연기설 수용과 체계화라는 필요성에 의해 『화엄경문의요결문답』이 저술되었을 것¹²⁴⁾이고, 이를 통해 원효계 화엄학에서 그간 논의되거나 부각되지 않았던 면들을 『화엄경문의요결문답』에서 발견할 수 있다고 생각한다.

119) 고익진, 『韓國古代佛教思想史』, 동국대출판부, 1989. p.117 인용. 『續高僧傳』卷8 法上傳, 『海東高僧傳』卷1 義淵.

120) 혜균·최연식 校勘, 『大乘四論玄義記』, 「佛性義」, 불광출판사, 2009, pp.349-350. 혜균은 지론학과와 섭론학과의 심식설을 불성의 문제로 이해하여 동일한 관점에서 비판적으로 서술한다. 이에 대한 연구로는, 석길암, 『地·攝論學派의 交涉과 心識說의 錯綜-『大乘四論玄義記』지·섭론학과의 인식과 관련하여』 불교학연구 제23호, 2009, pp.261-297이 있다. 그리고 『大乘四論玄義記』의 백제찬술설에 대한 반론으로는, 김성철 「『대승사론현의기』는 백제에서 찬술되었나?-최연식 교수의 ‘백제찬술설’에 대한 반론」, 『한국사연구』 137, 한국사연구회, 2007을 참조할 것.

121) 이에 대해서는 대표적으로 사카모토 유키오(坂本辛男), 『大乘佛教の研究』(坂本辛男論文集 第2, 大東出版社, 1980), pp.66-71; 이시이 코세이(石井公成), 『華嚴思想の研究』, 春秋社, 1996; Robert M. Gimello, 「의상 사상에 남아 있는 지론의 잔향」, 『지론사상의 형성과 변용』, 금강대학교 불교문화연구 소 편, CIR. 2010. 등이 있다.

122) 이에 대해서는 표원을 지론적 화엄학자라고 할 만큼 지론사상의 영향을 받고 있으며 그의 사상은 지론과 화엄의 융합형태라고 주장하는 최근의 연구가 있다. 김천학, 「『화엄경요결문답』에서의 지론 사상 수용의 의의」, 『口訣研究』 제23집,

123) 고익진, 『韓國古代佛教思想史』, 동국대출판부, 1989. p.346인용.

124) 상동.

1. 『화엄경문의요결문답(華嚴經文義要決問答)』을 통해 본 원효의 법계관

원효(元曉, 617~686)의 법계관이 어떻게 전개되었는지에 대해서는 관련 문헌의 미비로 그 내용을 직접적으로 파악하는 데 한계가 있다. 그러나 표원(表員)의 『화엄경문의요결문답(華嚴經文義要決問答)』(이하 『요결문답』)을 통해 간접적이거나 원효의 법계관에 대한 대강의 구조를 파악할 수 있다. 원효의 저자인 『화엄경소(華嚴經疏)』¹²⁵⁾가 현존한다면 이 문제에 대해 의문의 여지 없이 결론을 도출할 수 있을 것이지만, 현재로서는 이 『요결문답』에서 제시된 내용을 검토하는 방법이, 우회적이지만 가장 근접한 설명이 될 것이다. 또한 『탐현기(探玄記)』 18권에서 법장의 오법계관(五法界觀)에 대한 상세한 설명이 제시되어 있으므로 적어도 『요결문답』에서 명확하게 원효와 일치한다고 하는 법계관 부분, 예를 들어 유위·무위법계에 대한 설명으로부터 원효의 법계관에 대한 추론이 가능할 것이다.

『요결문답』에 의하면, 원효는 ①유위법계(有爲法界) ②무위법계(無爲法界) ③역유위역무위법계(亦有爲亦無爲法界) ④비유위비무위법계(非有爲非無爲法界)라는 네 가지의 법계관을 펼쳤음을 알 수 있다.¹²⁶⁾ 원효와 법장 사이의 법계관에 대한 차이점을 묻는 질문에서 확인할 수 있듯이 법장은 이것에 무장애법계(無障礙法界)를 추가해서 오법계(五法界)를 설했고, 원효의 사법계(四法界)는 앞서 언급되었던 름사(悤師)의 『법경론(法鏡論)』에 등장하는 연기법계를 독창적으로 해석하여 도출해 내었다고 볼 수 있다. 이러한 추론의 근거로서, 우선 『요결문답』에 제시된 문답을 살펴본다.

문: 원효, 법장 두 스님이 설한 사·오법계의 같은 점과 다른 점은 무엇인가?

125) 『신편제종교장총록(新編諸宗教藏總錄)』 제1권에 “원래 8권이었으나 그 5권과 중요(宗要)를 합하여 10권으로 만들었다.”는 주기(註記)가 있다. 또 『불전소초목록(佛典疏鈔目錄)』 상권에 ‘화엄경소 10권’이라고 한 것으로 보아 처음에는 8권이었던가 뒤에 10권으로 편집되었음을 알 수 있다. 현존본은 서문과 제3권 여래광명각품(如來光明覺品)만이 남아 있다. 현존본 서문에서 사물의 중중무진연기(重重無盡緣起)를 논하고, 연기이기 때문에 일법(一法)이 일체법(一切法)임을 밝히고 있다.

126) 『華嚴經文義要決問答』(X 08n0237_p0430a08-09) “元曉師云。通論法界。不出四句。一有爲法界。二者無爲法界。三者有爲無爲法界。四者非有爲非無爲法界。”

답: 첫째, 유위법계에 대해 두 스승은 동일하게 두 방식으로 말한다. 첫째는 본식이 제법의 종자를 능히 지니고 있음을 법계라고 한다. (『섭대승론』에서) “시작도 없는 때로부터의 계이다” 한 것과 같다. [인의(因義)에 준거한다] 둘째는 삼세에 걸친 모든 존재들의 차이의 구극을 법계라고 한다. 경에서 “일체의 모든 부처가 과거의 일체 법계를 여지없이 알고, 미래의 일체 법계를 여지없이 알고, 현재의 일체 법계를 여지없이 안다”고 했기 때문이다.¹²⁷⁾

이 부분에 대해서는 원효, 법장의 견해가 일치하는 대목임을 협주를 통해서도 확인할 수 있다. 위 내용에서, 계(界, dhātu)를 두 가지의 의미로 설명하고 있는데, 원인[因]이라는 의미와 차별[分齊]의 뜻을 나타낸다고 본다. 원인[因]이라는 의미로 파악할 때에는 본식(本識;알라야식)이 능히 제법의 종자를 지니고 있는 것을 법계라는 용어로 나타내고 있다. 계는 시작도 없는 때로부터의 것이어서 일체법이 의지하는 바가 되기 때문에 일체의 취(趣, gati)와 열반의 증득도 이 안에서 가능해지는 것이다. 그리고 분제(分齊)의 뜻에 대해서는 ‘삼세제법의 차별의 끝[한계]을 법계라고 한다’고 서술하고 있다. 삼계에 존재하는 것은 모두 생멸하기 때문에 유위법이라고 하는 것이다.

그럼 여기서 앞서 언급되었던 립사(懷師)의 사종연집설(四種緣集說)에 기반한 사법계관과의 관계를 각 항목별로 살펴보자. 우선 원효가 설정한 유위법계에 배대되는 것이 유위연집법계(有爲緣集法界)이다. 립사의 연집체계상, 생사라는 결과가 따르는 연집이 바로 유위연집이라고 했는데, 즉 생멸이 있고, 인과가 있고, 생사열반이 있고, 중(中)과 비중(非中)이 있고 일상(一相)과 무상(無常) 등이 있어서 일체법을 유위로 한다.¹²⁸⁾ 또한 이것은 불생(不生)이면서 생기고, 불멸(不滅)이면서 멸하는 내용으로서의 생멸이기 때문에 집이 없는(無集)의 집(集)인 것이다.¹²⁹⁾ 따라서 이것을 ‘유위연집법계’라고 한다. 사실상 원효의 유위법계에 대한 이해와 상당히 유사함을 확인할 수 있다.

둘째, 무위법계로서 [두 스승이 동일하게 말한다.] 또한 두 가지가 있다. 그 첫째는

127) 『華嚴經文義要決問答』(X 08n0237_0432a08-13) “問曉與藏二師。四乃五法界。同異云何。答初有為法界。(二師同云)有二門。一本識。能持諸法種子。名為法界。如論云。無始時來界等。(此約同義)二三世諸法差別邊際。名為法界。經云。一切諸佛。知過去一切法界。悉無有餘。知未來一切法界。悉無有餘。知現在一切法界。悉無有餘故。”

128) 『華嚴經文義要決問答』(X 08n0237_p0430b20-22) “若明有則一切有。所謂有生有滅。有因有果。有生死。有涅槃。有中非中。有一相無相。有無所有。夫有待有對。有謂有為法也。”

129) 『華嚴經文義要決問答』(X 08n0237_p0430b22-24) “不生而生。不滅而滅。滅而非生。生義不成。今只生滅成。故為集也。因果相成。乃至待對相成。為有為緣集無集之集也。”

본성이 청정한 방식이다.(性淨門). 범부의 상태에서도 본성은 항상 청정하기 때문에 진공이며 일미이니 차별이 없기 때문이다. [이 뜻은 『지도론』에서 나온다.] 둘째는 때를 제거하는 방식(離垢門)이다. (더러움을) 치료책에 의해, 바야흐로 청정함이 드러나기 때문이다. 수행의 깊고 낮음에 따라 열 가지 종류로 나누기 때문이니, 변만법계 등 열 가지 종류의 법계와 같다.[이 뜻은 『중변론』 등에서 나온다.]¹³⁰⁾

위 인용문의 협주에서 볼 때 두 번째 항목에서도 원효와 범장은 동일한 입장을 취하는 것을 알 수 있다. 이에 따르면, 두 번째의 무위법계(無爲法界)는 다시 성정문(性淨門)과 이구문(離垢門) 두 가지로 나뉜다. 이 경우에 계(界)는 성(性)의 의미로 인용되고 있다. 성정문이라는 것은 범부위 가운데 있더라도 본성이 항상 청정한 것을 말하고, 진공은 일미(一味)무차별임을 설명한다. 그리고 이구문이라는 것은 지혜의 다스리는 힘(對治力)에 의해 청정을 드러내는 것을 말하고 행(行)의 얕고 깊음에 따라서 열 가지 종류의 차별(十地)이 있다는 것이다. 여기서 립사의 ‘무위연집법계’와 비교해 보기로 한다. 립사의 무위연집법계라는 것은, 열반이라는 결과가 따르는 법계이다. 즉 생멸이 없고 인과도 없으며 생사열반도 없는 것을 무위법으로 하고 무(無)와 무(無)가 서로를 이루어 무이(無二)의 법수(法數)에 들어가기 때문에 무위연집법계라고 이름한다.¹³¹⁾ 무위법은 유위의 세 가지 상(三相)이 없기 때문에 무위라고 부르지만, 여러 가지 속성(衆德)이 모여서 성립하기 때문에 연집(緣集)이 되고¹³²⁾ 여기에 무위연집법계가 성립한다고 본다. 앞서 언급했듯이 무위에 연기를 설정하는 것은 지론종 특유의 체계이다. 원효도 무위법계를 설정하여 지론종 고유의 체계를 따르고 있다고 볼 수 있다.

셋째, 역유위역무위법계(亦有爲亦無爲法界)이다. [범장스님이 말했다] 또한 두 가지가 있다. 첫째는 특징을 따르는 방식(隨相門)이다. 수온, 상온, 행온과 다섯 가지 종류의 색, 그리고 팔무위의 열여섯 가지 법은 오직 의식(제6식)에 의해 인지되기 때문에 십팔계 중에서 법계라고 한다. 십이처문은 또한 법처라 한다.[이 뜻은 『대법론』에 나온다. 원효스님은 이것을 제삼문에 두었다.]

130) 『華嚴經文義要決問答』(X 08n0237_p0432a13-p0432a16) “二無爲法界。(二師同云)亦有二。問一性淨門。謂在几位。性恒淨故。真空一味。無差別故。(此義出智度論等)二離垢門。謂由對治。方顯淨故。隨行淺深。分十種故。如遍滿等十種法界。(此義出中邊論等)”

131) 『華嚴經文義要決問答』(X08n0237_p0430c04) “無無互相成。皆入無二法數。為無爲緣集也。”

132) 『華嚴經文義要決問答』(X08n0237_p0431a23) “問何故名無爲。答不爲三相之所爲。故名無爲。問常樂我淨。法身般若。皆是妙有。何以故。不爲有乃名爲無。答體無三相故。名無爲。眾德而成故。緣集也。”

세 번째의 ‘역유위역무위법계(亦有爲亦無爲法界)’ 또한 두 가지로 나눈다. 즉 수상문(隨相門)과 무애문(無礙門)으로 분류하는데, 먼저 수상문(隨相門)에는 법계에 섭수된 수많은 존재들이 모여 논리적 상의관계에 있는 양상 속에서 유위법과 무위법을 합하여 법계가 되고 인식의 대상으로 된 것이다.¹³³⁾ 원효는 이 수상문을 ‘역유위역무위법계’라고 말하고, 무애문은 다음에 나올 비유위비무위법계에 배대하고 있다. 그럼 이 부분에 대한 름사의 ‘자체연집법계(自體緣集法界)’와 비교해 본다. 유위도 아니고 무위도 아니면서 유위와 무위와는 별개의 것이 아님(不二)을 자체(自體)라고 하고, 이 경우 수많은 존재(法)에는 수많은 불이(不二)로 환원되어 모여지기 때문에 ‘자체연집’이라고 부른다.¹³⁴⁾ 앞서 유위법과 무위법이 합해져서 법계를 이룬다는 내용과 연결되는 맥락이다. 이 경우, 자체연집법계를 달리 ‘역무위역유위법계’라 표현하여도 의미는 상통할 것이다.

둘째는 걸림 없는 통로(無礙門)이니, 일심법계(一心法界)를 말한다. 진여, 생멸의 둘을 함유하며, 유위와 무위의 근거가 된다. 진속법에 어느 한쪽으로 치우치는 바가 없으며, 일체의 문에 통하지 아니하는 바가 없다. 따라서 무애라고 한다. 물을 머금은 파도는 고요하지 아니하나, 파도를 포섭하는 물은 움직이지 않음과 같다. 따라서 경에 “무위법에 의하여 유위계가 나오더라도 무위의 성질을 파괴하지 않고, 유위계에서 무위계가 나오더라도 유위의 성질을 파괴하지 않는다” 고 했으며, 기신론에서는 “하나의 법계를 통달하지 못해 마음이 서로 응하지 않아 홀연히 생각이 일어나는 것을 무명이라 한다. [원효스님은 이것을 네 번째 문에 두었다. 이 경의 宗은 바로 여기에 있는데, 세 가지를 겸하여 가지고 있어서, 앞의(세 가지가) 이것을 벗어나지 않기 때문이다.]¹³⁵⁾

네 번째는 비유위비무위법계(非有爲非無爲法界)이다. 원효는 ‘무장애법계(無

133) 사카모토 유키오(坂本幸男), 『大乘佛敎の研究』, 坂本幸男論文集 第2, 大東出版社, 1980. p.70인용.

134) 『華嚴經文義要決問答』(X08n0237_p0431b16-b21)“問有爲無爲爲二。自體爲一。今廢二以顯一爲二自亦一自一耶。答二而不二不一一是乃名一非形二以論一。問此一而無二。更有何義。得名緣集。答一切諸法。皆是不二故。得名自體緣集。經云。凡夫謂二。智者了達其性無二。無二之性即是實性。如此眾多。皆歸不二法門也。(自體中六問答竟)。”

135) 『華嚴經文義要決問答』(X08n0237_p0432a16-b02) “三亦有爲亦無爲法界者。(法藏云師)亦有二門。一隨相門。謂受想行蘊。及五種色。并八無爲。此十六法。唯意識所知故。十八界中名法界也。十二處門。亦名法處。(此義出對法論也曉公此爲第三門)二無礙門。謂一心法界。含有真如生滅二。通作有爲無爲所依。於真俗法。無所偏黨。於一切門。無所不通。是故。說名無礙。其猶攝水之波非靜攝波之水非動。故經云。於無爲界。出有爲界。而亦不壞無爲之性。於有爲界。出無爲界。而亦不壞有爲之性。起信論云。不達一法界。故心不相應。忽然念起。名為無明。(曉公此爲第四門。此經宗正在此中。兼有三前不出此故)”

障礙法界)’를 더해 오법계관을 체계화한 법장과는 달리 ‘비유위비무위법계’에서 법계관을 종결한다. 앞서의 인용문에서 무애문에 대한 설명이 원효의 비유위비무위법계에 대한 설명이 될 것이다. 이 비유위비무위법계는 법장의 체계 중 다섯 번째인 무장애법계와 기능면에서 동일하다¹³⁶⁾고 할 수 있다. 고익진은 원효와 법장의 이러한 법계관의 차이가 생기는 원인으로서 기신론에 대한 시각차를 들고 있다. “원효의 기신론 사상에서 ‘일법계’는 진여문의 체대로 발전하므로, 상(相)·용(用) 이대(二大)의 바탕이 되어 함께 불가사의한 대승의 세계를 전개시키는데 반해, 법장은 삼대는 생멸문의 여래장연기설에 배속되어 버리기 때문에 원효의 체대에 대응하는 비유위비무위법계와 상과 용 이대에 대응될 만한 무장애법계를 설정해야 필요성 때문에 이러한 차이점이 생겼다¹³⁷⁾”는 것이다.

여기서 주목해야 할 부분은 바닷물의 비유인데, 『기신론』에서도 등장하는 내용이다. 일심법에 심진여문(無爲界)과 심생멸(有爲界)을 갖추고, 이 둘이 일심으로 공존하기 때문에, 이 두 가지의 문이 일체법을 지녀 가지고 있으면서 서로 떨어지지 않는 양상을 무애문에 비유하고 있다. 위 글에서의 비유처럼, 바닷물을 머금고 있는 파도는 고요하지 않지만 파도를 포섭하고 있는 바닷물은 움직이지 않는 것과 같은 관계라는 것이다. 이 부분과 관련지어 름사의 법계관 중에서 네 번째인 ‘평등연집법계’와 비교해 본다. 평등연집법계라는 것은 자체(自體)가 무이(無二)이면서 유위(有爲)와 무위(無爲)를 보지 않는 것을 평등법계라 한다.¹³⁸⁾ 평등에 의해 불평등을 이루고 불평등에 의해 평등을 이루기 때문에 연집(緣集)이라 한다. 위 인용문에서 ‘유위계에서 무위계가 나오더라도 유위의 성질을 파괴하지 않는다’는 의미와 서로 연결된다고 볼 수 있다. 즉 이 ‘평등연집법계’는 유위와 무위에 구애됨이 없는 평등법계에 모든 존재의 속성이 갖추어져 있는 것을 말하고 이것을 ‘대법계연집(大法界緣集)’이라고 바꾸어 말한다. 름사에 의한다면 이것은 궁극의 진리를 표현한 것일 것이다.

이상으로 름사의 연기법계에서 다시 네 가지로 나뉘는 것을 원효의 법계관과 배대시켜 비교해 보았다. 이를 통해, 원효의 사법계관이 지론종, 특히 름사의 유위연집법계, 무위연집법계, 자체연집법계, 평등연집법계와 내용적으로나 체

136) 고익진, 『韓國古代佛教思想史』, 동국대출판부, 1989. p.270인용.

137) 위의 책, p 270에서 인용.

138) 『華嚴經文義要決問答』(X 08n0237_p0430c09-c11) “自法本來空也。若見自體無二。不見有爲。不見無爲。不無無二。謂平等法界。只二成無二。只無二成二。只平等成不平等。只不平等成爲平等。”

계상 유사하다는 사실을 알 수 있다. 원효는 그의 사법계관에서 ‘연집’이라는 용어를 직접 사용하지 않지만, 그 내용의 취지가 동일하고 항목의 명칭만을 독창적으로 변경한 것으로 보인다. 구체적으로 지론종 고유의 특색이라고 할 수 있는 무위법계의 측면을 중심으로 보자면, 립사는 ‘무위연집법계’라고 하여 ‘유위연집법계’에 상응하는 개념으로 이해하고 있다. 즉 유위연집법계가 생사열반이 있는 존재세계라면 무위연집법계는 생사열반이 존재하지 않는 존재세계인 것이다. 그리고 유위연집은 생멸이 성립하기 때문에 ‘집(集)’이 되는 것이라고 설명한다. 무위연집에 있어서도 많은 속성이 모여 성립되는 것이기 때문에 연집이라고 한다. 반면 원효는 ‘연집’이라는 부분에 초점을 두기 보다는 무위법계에서 깨달음의 세계에 이르는 경로에 대한 구체적 관점을 제시하는데 그것을 성정문과 이구문으로 나타낸 것이다. 왜냐하면 연집의 의미 분화라는 점을 생각해 볼 때, 법계의 의미 속에 이미 연집의 의미를 함축하고 있기 때문에 연집을 다시 덧붙일 필요는 없었을 것이다. 결국, 원효의 사법계관은 전체적으로 지론종의 연집이 연기법계로 의미분화되어 체계화된 법계관과 상당한 연관성을 갖고 있다고 할 수 있다. 다만, 립사가 무위법계의 양상과 속성에 대한 이해에 그쳤다면, 원효는 무위법계를 실천수행의 관점까지 연계하여 시야를 확대하고 있다는 점은 주목할 만하다.

2. 육상(六相)과 법계(法界)

지론교학의 영향이라고 볼 수 있는 원효의 법계관 중에서 두 번째는 ‘육상’을 통한 법계의 표현방식이다. 원효는 『화엄경』의 「이세간품(離世間品)」 중에 행경십불에 대한 자신의 견해를 피력한 「십불론(十佛論)」에서 십불(十佛)을 육상(六相)과 관련지어 해석하고 있다. 김상현은 <십불론>을 육상과 관련지어 풀이한 것을 원효의 독창적인 해석으로 평가¹³⁹⁾하는데, 필자는 육상을 통해서 연기 또는 연집을 설명하는 방식은 이미 지론사들에 의해 시도되었던 것으로 보고 원효의 독창성보다는 지론종과의 연관성에 더욱 주목하고자 한다. 원효는 육상을 통해 법계연기도리와 연기상응도리 그리고 연기이변도리를 설명하

139) 김상현, 「원효의 불신관」, 『원효연구』, 2000. p.264에서, 원효의 불신관에 대한 독창성을 설명하는 근거로서 십불(十佛)을 육상과 관련지어 해석한 점을 들고 있다.

고 있다. 그 내용은 다음과 같다.

문: 어떤 도리에 의해 육상을 설하는가? 답: 원효 스승은 다음과 같이 말한다.

답: 이 중에서 총상과 별상의 두 가지 모습은 법계연기도리를 나타낸 것으로, 그 개별적 조건으로서 전체의 공능(德)을 일으키며, (총연으로서 별덕을 일으키는데, 십구는 모두 다음과 같기 때문이다.) 동상과 이상의 두 가지 모습은 연기가 상응하는 도리를 밝힌 것이다. 별상은 동상이 없으면 총상을 이루지 못하기 때문이며, 동상은 이상이 없으면 완전하지 못하기 때문이다. 이로써 아홉 개의 별상 중에 동상과 이상이 있으며, 이에 상응할 수 있어서 하나의 완전한 총상이 성립된다. 성상과 괴상의 두 가지 모습은 이 연기의 극단을 떠나는 이치를 밝힌 것이다. 이치는 성립되기에 없는 것이 아니며, 무너지기에 존재하는 것이 아니다. 만약 단지 성립하기만 하고 무너지는 것이 없다면 늘어나는 극단에 떨어지고, 오직 무너지는 것만 있고 성립되는 것이 없다면 줄어드는 극단에 떨어지게 된다. 지금 성립됨과 무너지짐이 있으므로 두 극단을 떠나는 것이며, 두 극단을 떠났기 때문에 이것이 곧 중도이다. 또 이루어짐과 무너지짐이 있으니 역시 (고정된) 한 가운데는 아니다. 이것은 매우 깊은 연기의 도리를 말하는 것이다.¹⁴⁰⁾

위의 원효의 설명을 앞서 언급했던 지론사들의 ‘육상(六相)’에 대한 견해와 대비해서 살펴볼 필요가 있다. 왜냐하면 육상을 통해 연기와 연집, 법계연기를 설명하는 방식이 상당히 유사한 내용을 갖고 있기 때문이다. 구체적으로 립사가 육상을 통해 법계연기와 연집, 연기를 드러내는 방식은 다음과 같다.

두 번째 나오는 체(體)를 제시한 것이다. 립사가 말하기를, 같다면 곧 법계연기를 체로 삼는다. 다르다면 곧 총상(總相)은 중도(中道)로써 체를 삼고, 별상(別相)은 이제(二諦)를 가지고 체를 삼고, 동상(同相)은 여여(如如)를 가지고 체를 삼고, 이상(異相)은 만법(萬法)을 가지고 체를 삼고, 성상(成相)은 연집(緣集)을 가지고 체로 삼고, 괴상(壞相)은 연기(緣起)를 가지고 체로 삼는다.¹⁴¹⁾

립사는 육상의 내용 중에 성상(成相)과 괴상(壞相)을 연집과 연기에 의해 설명하고 있다. 법장(法藏)이 『오교장(五教障)』에서 예¹⁴²⁾로 든, ‘집(家)’과 ‘기

140) 『華嚴經文義要決問答』(X 08n0237_p0419a18) “問約何道理。明六相耶。答元曉師云。此中總別二相。標其法界緣起道理。以其別緣。而起總德。同異二相。明其緣起相應道理。(以別無同相不成總故。同無異相不成滿故。以有別中有同異相。乃得相應成一總滿。)成壞二相。顯此緣起。離邊道理。(以成故非無。以壞故非有。若但成非壞隨增益[是]。唯壞無成。隨損減邊。今有成壞。故離二邊。二邊離故。即是中道有成有壞亦非一中。是謂甚深緣起道理)。”김상현, 앞의 논문, p.264에서 본문 해석 재인용.

141) 『華嚴經文義要決問答』(X 08n0237_p0418a08-11) “第二出體者。懷法師云。通則法界緣起為體。別則總相以中道為體。別相以二諦為體。同相以如如為體。異相以萬法為體。成相以緣集為體。壞相以緣起為體。”

142) 『華嚴一乘教義分齊章』(T 45n1866_p0507c20-508c23) “處通。今且略就緣成舍辨。問何者是總相。答

둥(柱)과 들보(梁)’와의 관계로 다음과 같이 될 것이다. 기둥과 들보는 집을 구성하는 조건들로서 모두가 구성되어 집을 성립시키는 것(成相)을 연집(緣集)이라고 말하고, 역으로 하나의 집에 대해서 그것을 구성하는 기둥이나 들보 등의 분산된 조건들을 볼 때, 집은 어디에도 없는 것이 되어서(壞相), 그것을 연기(緣起)라고 말하는 것이다. 름사는 연집과 연기라는 용어에 의해 이것을 구별하고 있다. 앞서 지론종 내에서의 육상관의 변화에 대해서는 이미 설명하였는데, 육상을 통해 법계연기를 드러내는 방식은 이미 지론사들이 육상관에 대한 점진적인 관점의 변화가 진행된 결과라고 볼 수 있다. 이것이 화엄에 영향을 주었고 원효에게서도 이러한 점을 발견할 수 있다.

『대승기신론(大乘起信論)』과 지론종의 관계에 대해서는 아직도 논란이 분분하다¹⁴³⁾. 본고에서는 지론종에서 보이는 ‘연집’과 ‘육상’의 관련성에 대한 이해에 기반하여 『大乘起信論疏』에 나타난 원효의 설명방식을 살펴보기로 한다.

『대승기신론(大乘起信論)』에서 ‘심진여는 바로 이 일법계이며, 대총상(大總相)이며, 법문의 체(體)이다.’¹⁴⁴⁾ 라는 의미에 대해, 원효는 『大乘起信論疏』에서 일심(一心)이 곧 일법계(一法界)라고 설하고 있다. 일심이 곧 진여심이자 중생심인데, 이것을 드러내는 두 가지 경로, 즉 그 자체 그 모습 그대로 논의하는 ‘심진여문’의 경로와 일심의 변화무쌍한 양상과 작용이라는 측면에서 논의하는 ‘심생멸문’이 있는 것이다.¹⁴⁵⁾ 그리고 이 두 가지 문은 모든 일체현상을 포괄하는 것이다.

현상세계의 모든 개별 존재들에 대하여 전체적 양상의 측면으로 파악하는 것이 총상이 되고, 각각의 개별적 양상으로 파악하는 것이 별상이 되는 것이다. 여기서 심진여는 이 일법계를 전체적 양상의 측면에서 파악한 개념이라고 할 수 있다. 그 구체적인 내용은 다음과 같다.

舍是。問此但椽等諸緣。何者是舍耶。答椽即是舍。何以故。為椽全自獨能作舍故。若離於椽舍即不成。… 若失椽法而有舍者。無椽有舍是常也。又總即一舍。別即諸緣。同即互不相違。異即諸緣各別。成即諸緣辦果。壞即各住自法。”

143) 지론종과 대승기신론의 관련에 대한 주제는 찬술주체에 대한 견해대립과 사상사적 연관성에 대해 다양한 논의가 이루어지고 있다. 일단 대표적으로 아라마키 노리토시(荒牧典俊), 『北朝隋唐中國佛教思想史』, 法藏館, 2000; 다케무라 마키오(竹村牧男), 『地論宗と大乘起信論』, 平天彰(編) 『如來藏と大乘起信論』, 春秋社, 1990; 요시즈 요시히데(吉津宜英), 『起信論と起信論思想-淨影寺慧遠の事例を中心にして』 『駒澤大學佛教學部研究紀要』 第63號, 2005. 등이 있다.

144) 『大乘起信論』(T 32n1666_p0576a08) “心真如者, 即是一法界大總相法門體。”

145) 오다 겐유(織田顯祐)의 경우, 이 두 가지를 인간의 본래적 존재방식(本來性)과 인간의 구체적 존재방식(具體相)으로 설명한다. 『起信論の緣起說』, 『大谷學報』 通号 279, 1994, p.26참조.

‘바로 이 일법계’라는 것은 진여문이 의지하는 체를 거론한 것이다. 일심이 곧 일법계이기 때문이다. 이 일법계는 이문을 통괄하여 포섭하는데 지금은 별상(別相)의 방식을 취하지 않은 것은 단지 총상(總相)의 과정을 취했기 때문이다. 그러나 총상의 사품(四品)에서 삼무성¹⁴⁶⁾에 의해 현현되는 진여를 설명하고 있기 때문에 대총상(大總相)이라고 말한 것이다. 궤범으로서 사물에 대한 이해를 생기게 하므로 ‘법(法)’이라고 이름하며, 그대로 온전히 열반에 들어가기 때문에 ‘문(門)’이라 이름한다. 이처럼 일법계 전체가 생멸문이 되는 것처럼 일법계 전체가 진여문이 되는 것이다. 이러한 의미를 나타내기 때문에 ‘체(體)’라고 하는 것이다.¹⁴⁷⁾

원효는 일법계가 심진여문과 심생멸문이라는 이문을 통괄하여 포섭하는 것은, 존재세계를 이루는 사물 제 각각의 모습을 나타내는 별상(別相)으로서가 아니라 하나의 총체적 양상으로 표현하는 총상(總相)으로서 나타나고 있다고 한다. 원효는 법계에 대한 설명에서 육상의 내용 중 총상과 별상을 통해서 그 의미를 드러내고 있는 것이다. 앞서 름사의 육상관에서 름사는 육상이 ‘법계연기’를 본질로 한다고 이해한다. 즉 법계연기는 연기의 내용으로서 설해지고 있는 것인데, 육상을 바로 법계연기로 이해하고 있는 것이다. 비교해보자면, 름사는 총상은 중도를 본질로 하며 별상은 이제를 본질로 한다고 설명하고 있다. 물론 원효가 름사와 같이 육상 전체를 열거하고 있지는 않지만, 육상을 통해 법계를 이해하고 있다고 볼 수 있는 대목이다. 이외에도 원효는 기신론에서 이문이 일체법을 포섭하는 방식을 설명하면서 통상과 별상이라는 용어를 사용하여 설명한다. 심진여문의 통상에 대해서는 질그릇의 재료인 미진으로, 심생멸문의 별상은 각각의 모습으로 만들어진 질그릇이라고 비유한다. 보는 관점에 따라 미진이라는 공통된 속성(통상)과 제 각각의 그릇(별상)이 보이지만, 서로가 떨어져있지 않은 모습을 비유한 것이다. 이를 통해 원효는 진여가 생멸문과 분리된 듯하나 분리되어 있지 않은 모습을 드러내고 있음을 알 수 있다. 이처럼 원효는 『기신론』에서 육상을 통해 법계의 이치를 설명하고 있

146) 삼무성(三無性)은 상무성(相無性), 생무성(生無性), 승의무성(勝義無性)을 의미한다. 상무성(相無性)은 변계소집성에 대해 공의 관점에서 수립한 것이고, 생무성(生無性)은 의타기성에 대해 공의 관점에서 수립한 것으로서 모든 것은 여러 인연에 의해 일시적으로 나타난 것일 뿐 실성이 없다는 의미이다. 그리고 승의무성(勝義無性)은 원성실성에 대해 공의 관점에서 세운 것으로 진여의 원만함과 차별상이 없음을 나타낸다. 이 부분에 대한 원측소의 티벳어 역주로는 장규언 역주, 『원측 『해심밀경소』 「무자성상품」 중성론 부분역주』 pp.81-85 참조할 것.

147) 『起信論疏』(T 44n1844_p0207a22-26) “略標中言即是一法界者。是舉真如門所依之體。一心即是一法界故。此一法界通攝二門。而今不取之門。於中但取總相法門。然於總相有四品中。說三無性所顯真如。故言大總相。軌生真解。故名爲法。通入涅槃。故名爲門。如一法界舉體作生滅門。如是舉體爲真如門。爲顯是義。故言體也。”

으며, 이것은 지론사들이 시도했던 설명방식과 다르지 않다고 생각한다.

3. 의상(義湘)과의 연관성

지론종과 원효의 법계관과의 연관성을 검토하면서 동시대에 활약했던 의상의 법계관과 육상관에 대해서도 짚고 넘어갈 필요가 있다. 이것은 의상(義湘, 617~681)의 법계관과 육상관이 지론종과 어느 정도의 접점이 있는지를 살펴보고 원효의 법계관과 어떤 차이가 있는지를 고찰하기 위함이다. 의상과 지론종의 영향관계에 대해서는 이미 다양한 선행연구가 이루어졌고 대부분 사상적 관련성을 인정¹⁴⁸⁾하고 있다. 의상이 지엄(智儼)에게서 화엄을 수학했다는 사실과 지엄의 지론종에 대한 관심을 염두에 둔다면, 그러한 추정도 무리는 아닐 것이다. 본고에서 주로 다루고 있는 『화엄경문의요결문답』에서 표원은 의상(義湘)에 대해서 극히 일부의 내용만을 소개¹⁴⁹⁾하고 있기 때문에, 그의 법계관에 대해서는 『화엄일승법계도(華嚴一乘法界圖)』을 통해 고찰하기로 한다. 그 발문에 나타난 것처럼 ‘일승법계도는 화엄경과 십지론에 의해 일승원교의 중요를 나타낸 것이다’라고 지론종의 소의경전인 『십지론(十地論)』을 언급하고 있는 것으로 보아 일단 의상이 일련의 지론종의 사상적 흐름에 주목하고 있다고 추정해 볼 수 있다.

(1) 의상의 법계관

의상은 ‘화엄법계연기(華嚴法界緣起)’로 그의 연기관을 나타내고 있으며, 『일승법계도(一乘法界圖)』¹⁵⁰⁾에서 그 사상을 담고 있다. 그리고 이 법계연기를 십현(十玄)¹⁵¹⁾·육상(六相)으로 나타내고 있으며, <수십전법(數十錢法)>의 비

148) 이에 대해서는, Robert M. Gimello, 「의상 사상에 남아 있는 지론의 잔향」, 『지론사상의 형성과 변용』, 금강대학교 불교문화연구소 편, CIR. 2010; 석길암, 「韓國 華嚴思想의 성립과 전개에 보이는 몇 가지 경향성-智儼과 元曉, 智儼과 義湘의 대비를 통해서」, 『동아시아불교문화』 제13집, 동아시아불교문화학회, 2013. 등이 있다. 특히 석길암은 의상은 지론종과 선종의 사상에 경도된 특징을 보이고, 원효의 화엄사상은 지론종 교학의 활용에 소극적이었다는 견해를 밝히고 있다.

149) 『華嚴經文義要決問答』(X 08n0237_p0419c14-16) “第三問答。問欲顯何義。以數錢喻耶。答法藏師云。欲表大緣起陀羅尼法故。義相師云。欲示緣起實相陀羅尼法。元曉師云。詮普法義故。”

150) 『화엄일승십현문』의 저자문제에 대해서는 고익진, 『韓國古代佛教思想史』, 동국대출판부, 1989. pp.292~296을 참조할 것.

151) 십현문에 대해 의상은 지엄이 수현기에서 보여준 명칭과 순서를 그대로 따르고 있으며, 법장의 경우는 탐현기에서 변용하여 제시하고 있다. 그 자세한 비교는 전해주, 『義湘華嚴思想史研究』, 민족사,

유¹⁵²⁾를 통해 ‘연기실상다라니법(緣起實相陀羅尼法)’을 해석한다. 의상이 이해하는 화엄법계연기는 곧 다라니법을 의미한다. 따라서 의상은 법계연기의 실상을 파악하기 위해서는 반드시 이 ‘수십전법(數十錢法)’을 알아야 한다고 강조한다. 그 내용은 다음과 같다.

연기실상다라니법을 알고자 한다면, 우선 수십전법을 깨우쳐야 한다. 소위 일전 내지 십전을 열 가지로 설한 것은 무량함을 드러내고자 하기 때문이다. 이 중에 두 가지가 있으니, 한 가지는 하나 중에 열, 열중의 하나이며 다른 한 가지는 하나이면서 곧 열, 열이면서 곧 하나이다. 처음 글 중에 두 가지가 있으니, (하나에서 열까지) 위로 향해 오는 것(上向來)과 (열에서 하나로) 아래를 향해 가는 것(下向去)이다. 위로 향해 오는 것 중에 열 가지 문이 있어 동일하지 않다. 즉 첫째는 하나이니 연성(緣成)이기 때문이다. 이것이 곧 본수(本數)이다. 내지 열 번째는 하나 중에 열이니 만약 하나가 없으면 열이 이루어질 수 없으며 열 그대로는 하나가 아닌 까닭이다.(이하 생략)¹⁵³⁾

의상은 법계연기론의 핵심적인 개념의 하나인 ‘상입(相入)·상즉(相卽)’의 연기법을 ‘다라니법(陀羅尼法)’이라고 규정하고 반복하여 언급하고 있다. 법계연기를 상입·상즉으로 이해하는 것은 앞서 『융즉상무상론(融卽相無常論)』에서 본 바와 같이 지론종의 이해방식과 동일하다고 볼 수 있다. 의상은 여기서 더 나아가 이를 ‘다라니법(陀羅尼法)’으로 더욱 구체화시킨다. 이 이유에 대해서 ‘화엄교설을 실천적 수행의 실체에 접합시키고자 한 데에서 그런 착상이 있게 된 것으로 보인다’는 입장¹⁵⁴⁾이 있다. 즉, 다라니(陀羅尼, dhāraṇī)가 주술적인 진언(眞言, mantra)의 의미를 갖고 있어서, 법계도에 법성계(法性揭)를 새겨놓음으로써 바로 그 실천수행과 직결될 수 있도록 시도한 것으로 해석할 수 있다. 앞서 살펴본, 법상(法上)의 육상관에 있어서도 실천수행을 염두에 두었었는데, 의상 또한

1992. p.129를 참조할 것.

152) 수십전법이 최초로 소개된 것은 불완전하지만, 지엄의 탐현기에서 있으며 의상은 그 체계화를 통해 법문으로서의 위상을 확립시켰다. 원효는 이에 대해, “지엄이 설한 것은 뜻(義)이요, 의상이 전한 바는 사(辭)이다.”라고 하여 의상의 체계화를 나타내고 있다. (『法界圖圓通記』 卷下, 韓佛 4·25·a, 고익진, 『韓國古代佛教思想史』, 동국대출판부, 1989. p.297재인용.)

153) 『華嚴一乘法界圖』 (T 45n1887A_p0714b22-0714c06) “若欲觀緣起實相陀羅尼法者。先應覺數十錢法。所謂一錢乃至十錢。所以說十者。欲顯無量故。此中有二。一者。一即十。十中一。二者。一即十。十即一。初門中有二。一者向上來。二者向下去。言向上來中。有十門不同。一者一。何以故。緣成故。即是本數。乃至十者一中十。何以故。若無一十即不成。仍十非一故。餘門亦如是。准例可知。言向下去中。亦有十門。一者十。何以故。緣成故。乃至十者十中一。何以故。若無十。一即不成。仍一非十故。餘亦如是。生變如是。勘當即知。一一錢中。具足十門。如本末兩錢中具足十門。餘八錢中。准例可解。”

154) 고익진, 『韓國古代佛教思想史』, 동국대출판부, 1989. p.290~292에서 인용.

법계연기에 대한 이해를 바로 실천수행 관점으로 연결하려 하고 있다.

정리하자면, 의상은 ‘법계연기’를 ‘다라니법’으로 파악하고 그 방편으로서 ‘수십전법’에 대한 이해의 필요성을 강조한다. 그리고 의상은 이 ‘수십전법’을 통해 법계도가 바로 성기(性起)¹⁵⁵⁾ 그 자체임을 나타내고 그의 독자적인 성기사상의 의미를 드러낸다.¹⁵⁶⁾ 의상의 성기사상은 크게 법성관(法性觀), 구래성불설(舊來成佛說), 해인삼매론(海印三昧論)이라는 관점에서 파악할 수 있다. 의상은 법성계에서의 법성(法性)이 바로 성기(性起)라고 보고, 연기의 근원으로 파악한다. 혜원이 연기의 근원을 ‘자체연집(自體緣集)’으로 명명한 이래로 그 의미 분화가 거듭되는 대목이다. 구체적인 수행론의 관점에서 본다면, 초발심의 보살행이 구래불의 여래행으로 볼 수 있고, 그 여래의 성품이 바로 성기인 것이다. 법계도에서는 이를 ‘초발심시변성정각(初發心時便成正覺)’으로 표현하여 그 상즉상입의 의미를 부각시킨다. 이렇게 본다면, 초발심에 성불을 한 것이 바로 구래불과 서로 즉하는(相卽) 것이 되고, 또한 심불의 현현하는 세계로 들어가는 것(相入)과 동일한 것이 된다. 이러한 관점은 지론종의 배자체불설(拜自體佛說)¹⁵⁷⁾의 내용과 상통하는 것으로서 의상이 주목하는 지점이 지론종에서 제시하는 수행론과 맥락이 닿아있음을 보여준다. 여기서 말하는 ‘배자체불설’은 『화엄경문답(華嚴經問答)』에서 제시된 것으로 자신의 미래불이 현재의 자신을 교화한다¹⁵⁸⁾는 의미로 자신 이외의 부처를 예경의 대상을 삼을 것이 아니라 현재 자신에 내재하는 부처의 성품(性佛)을 대상으로 예경한다는 것이다. 이시이 코세이(石井公成)는, 이러한 관점이 의상계 화엄에서 계속 전승되었던 것으로 추정하며 지엄보다도 지론종의 영향을 더 강하게 받았을 것으로 본다.¹⁵⁹⁾ 이처럼 의상의 법계관과 수행관 속에서 적지 않은 지론종의 자

155) 성기(性起)에 대해서 지엄과 의상 사이에 관점의 차이가 있다. 석길암은 이에 대해 지엄에게 있어서 성기가 법계연기 가운데 보리정분에 포섭되어 있으므로 연기와 성기가 병렬되는 것이 아니라고 파악할 수 있으며, 의상의 경우는 연기와 성기는 병렬의 관계에 있다고 본다. 『의상의 행로와 사상적 변화에 대한 고찰』, 불교학보 제59집, pp.91-92를 참조할 것.

156) 의상의 법계도를 성기(性起)의 입장에서 고찰한 것으로는, 전해주, 『義湘華嚴思想史研究』, 민족사, 1992를 참조할 것.

157) 이시이 코세이(石井公成)에 따르면 배자체불설의 근거로서 『칠종예법(七種禮法)』과 俄Φ180 등의 지론종 문헌을 제시한다. (『화엄경문답의 배자체불설-지론종과 삼계교의 영향에 유의하여-』, 『화엄경문답을 둘러싼 제문제』, 금강대 불교문화연구소, CIR, 2012) 그리고, 석길암, 「韓國 華嚴思想의 성립과 전개에 보이는 몇 가지 경향성-智儼과 元曉, 智儼과 義湘의 대비를 통해서」, 『동아시아불교문화』 제13집, 동아시아불교문화학회, 2013 pp.17-18을 참조할 것.

158) 『華嚴經問答』(T 45n1873_p0604c20-c24) “問。自未來佛還化自現在者。以何文知乎。答。瓔珞經中第八地菩薩云。自見己身當果。諸佛摩頂說法故。已其說灼然。可知。又既諸經每云。三世佛拜故諸罪業滅。未來諸佛者何為乎也。”

취를 확인할 수 있다. 다만, 원효의 법계관에서 볼 수 있는 것과 같은 지론종 특유의 유위(有爲)·무위(無爲)·자체(自體)등으로 전개되는 방식의 체계화는 보이지 않고, 의상의 법계관은 이론적 체계화보다는 실천수행의 관점에 더 비중을 둔 것으로 이해할 수 있다.

(2) 육상의(六相義)의 전개

본고에서 의상의 육상관에 대하여 주목하고자 하는 점은 크게 두 가지로 요약할 수 있다. 첫째는 육상의 적용범위를 연기를 이해하는 방편으로 확대하는 지론종 남도와 특유의 경향을 따르고 있는지 여부이고 둘째는 원효의 육상관과의 관련성이다.

의상은 『법계도(法界圖)』에서 육상설을 통해 법계연기사상을 나타낸다. 이것은 신라불교에서 지론종의 사상을 중심주제로 본격적으로 논의하기 시작했다는 것을 의미한다. 여기서 특이한 점은 지엄에게 수학한 이력 때문에 지엄 육상관의 상당한 영향관계를 예상하기 쉬운데, 의외로 지엄은 육상을 중심 주제로 취급하지 않은 것으로 보인다는 점이다.¹⁶⁰⁾ 그렇다면 의상의 육상관은 화엄의 계보에 따른 수동적 전승과정에서 체계화되었다기보다는, 의식적으로 지론종의 육상관을 주목하고 자신의 사상체계 내로 포섭한 것이라고 생각된다. 구체적으로 말하자면, 의상은 중도의 의미를 이해하기 위해서는 육상방편으로 분석해야 한다고 주장하고¹⁶¹⁾ 육상설을 채택하는 목적은 바로 연기의 이치를 나타내기 위함이라고 분명히 설명한다.¹⁶²⁾ 기본적으로 세친의 육상설에 의거한다고 하지만 그 적용범위를 연기법으로서 파악하고 있는 것이다. 이것은 지론종 남도와 계열에서 지속적으로 육상관에 대한 적용범위의 확대를 시도한 것과 맥락을 같이한다. 의상은 육상의 중요성에 대해 다음과 같이 설명한다.

육상은 진실로 법성의 가문에 들어가기 위한 핵심적인 문이고, 모든 다라니 곳간을

159) 이시이 코세이(石井公成), 「新羅華嚴敎學の基礎的研究-義湘『一乘法界圖』の成立事情」, 『靑丘學術論集』4集, 1994, pp.104-107참조.

160) 고익진은 육상설이 지엄의 법계연기사상에서 중요한 위치를 차지하고 있다면, 그의 『孔目章』이나 『五十要問答』에 반드시 독립 항목으로 취급되었을 것인데 그러한 내용이 전혀 없음을 지적하고, 이 부분에 대한 중요도와 비중에 있어서 지엄과 의상은 큰 차이를 보이고 있다고 설명한다. 『韓國古代佛敎思想史』, 동국대출판부, 1989. p.298~299에서 인용.

161) 『華嚴一乘法界圖』(T 45n1887A_p0711b17-b20) “問. 上云因果不同. 一家實德. 性在中道. 未知所由. 其義云何. 答. 此義其實難解. 雖然. 依天親論主. 以六相方便. 立義分齊. 准義道理. 隨分可解.”

162) 『華嚴一乘法界圖』(T 45n1887A_p0712a17) “問. 六相者為顯何義. 答. 顯緣起無分別理故.”

여는 좋은 열쇠이다. 일승다라니언기를 드러낸 것이며, 삼승의 구조가 아니어서 바로 일승무애원리의 핵심이다.¹⁶³⁾

위 글에서 법성의 가문은 법계언기를 의미하는 것으로서, 법계언기를 이해하기 위한 하나의 도구로서 열쇠라고 비유하고 있다. 그리고 일승다라니언기(一乘陀羅尼緣起)를 나타낸 것이고 일승무애원리(一乘無碍原理) 즉 상즉(相卽)·상입(相入)의 원리의 정수로 이해하고 있다.¹⁶⁴⁾ 이것은 지엄이 세친의 입장 즉 경전해석의 방편으로 국한하여 육상을 이해하고 있는 것과는 차이가 있다. 의상의 육상에 대한 구체적 설명은 다음과 같다.

육상이란 총상·별상·동상·이상·성상·괴상이다. 총상은 근본인(根本印)이고 별상은 나머지 굴곡들이니 별(別)이 인(印)을 의지하여 그 인을 원만케 하기 때문이다. 동상은 인이기 때문이니 굴곡은 다르나 하나의 같은 인이기 때문이다. 이상은 늘어나는 모습이니, 제1 제2 등 굴곡이 늘어나기 때문이다. 성상은 간략하게 설함이니, 인을 이루기 때문이다. 괴상은 자세하게 설하기 때문이니 이른바 변회굴곡하지만 그 자체가 본래 각각 짓지 아니하기 때문이다.¹⁶⁵⁾

의상은 『십지경론』에 나타난 세친의 육상설을 자세히 인용하면서도 문답을 통해 그 목적은 ‘緣起의 無分別한 理’를 나타내기 위한 것임을 강조¹⁶⁶⁾한다. 의상은 도인을 통해 육상을 시각적으로 표현함으로써 연기의 측면은 물론 수행의 측면까지도 도인을 통해 함축적으로 설명하고 있는 것이다. 구체적으로 보자면, 의상은 연기로 생겨난 일체 존재는 육상으로 이루어지지 않은 것이 없다고 설명하면서, 총상은 원교를 의미상 원교에 해당하고, 별상은 의미상 삼승에 해당한다. 마치 총상, 별상, 성상, 괴상 등이 즉하지도 떨어져 있지도 않고 같지도 다르지도 않아서 항상 중도에 있다¹⁶⁷⁾고 설명한다. 그리고 수행적

163) 『華嚴一乘法界圖』(T 45n1887A_p0715b25-b27) “此語欲入法性家要門。開陀羅尼藏。好故。上來所明者。唯顯示一乘陀羅尼大緣起法。亦可論一乘無礙。”

164) 로버트 지멜로(Robert M. Gimello)는 의상의 육상에 대해서 연기를 설명하기 위해서나 화엄경의 상즉구조를 이해하기 위한 도구로 ‘육상’의 틀을 이용했다는 것은 의상이 가장 중요하게 생각하는 일이 아니라고 보고 오히려 구체론적으로 사용했다는 것이 그의 의도에 가까울 것이라고 주장한다. 「의상 사상에 남아 있는 지론의 잔향」, 『지론사상의 형성과 변용』, 금강대학교 불교문화연구소 편, CIR. 2010.

165) 『華嚴一乘法界圖』(T 45n1887A_p0711b22-b29) “一乘三乘主伴相成現法分齊。所謂六相者。總相。別相。同相。異相。成相。壞相。總相者根本印。別相者餘屈曲。別依止印。滿彼印故。同相者印故。所謂曲別而同印故。異相者增相故。所謂第一第二等曲別增安故。成相者略說故。所謂成印故。壞相者廣說故。所謂繁迴屈曲。各各自本來不作故。”

166) 『華嚴一乘法界圖』(T 45n1887A_p0712a17) “問。六相者為顯何義。答。顯緣起無分別理故。”

측면으로는 보살의 수행하는 양상을 육상을 통해 설명한다. 이에 대한 구체적 해석으로서, 로버트 지멜로는 “도인의 굴곡은 보살이 개인적으로 수행을 할 때 다양한 보살의 특수성을 나타낸다. 그러한 특수성 속에서 보살의 수행은 도인을 의지하지만 동시에 도인을 완성한다. 보살의 수행이 모두 동일성을 특징으로 한다는 것은 도인의 많은 굴곡이 서로 다르지만 전체 도인으로는 하나라는 점에서 모두 같다”¹⁶⁸⁾고 설명한다. 결국 육상을 수행과 직결시켜 이해하고자 하는 것인데, 앞서 법상의 육상관과 상통하는 내용이라고 할 수 있다. 실천수행적 측면을 강조한 의상의 육상관은 원효의 육상관과 어떤 관계가 있는 것일까. 화엄경문의요결문답에 의하면 원효는 연기의 이치를 설명하는 내용으로서 육상을 적용한다. 총상과 별상은 연기법계도리를, 동상과 이상은 연기상응도리를, 성상과 괴상은 연기리변도리를 나타낸다고 본 것이다.¹⁶⁹⁾ 원효가 연기를 육상을 통해 드러내는 방식은 의상과 매우 유사하게 보인다.¹⁷⁰⁾

종합하자면, 지론종을 중심으로 보았을 때, 의상의 법계관과 육상관은 지론종 남도파 계열에서 보여주는 일련의 경향성이 나타나지만, 법계관의 체계화 과정에서 나타난 구조상의 유사성은 오히려 원효의 법계관에서 더욱 분명히 드러난다. 그리고 의상은 육상관을 세친이 제시한 경전해석방법에 국한시켜 이해한 것이 아니라 법계연기를 이해하기 위한 방편으로서 중도의(中道義)나 다라니법의 성립근거로 파악하고 있다. 이것은 원효가 <십불론(十佛論)>에서 육상을 법계연기도리를 설명하기 위한 방편으로 이해한 것과 상통하는 내용으로서 육상의 적용범위를 확대시켜간 지론종 남도파 특유의 경향성과도 그 맥을 같이하고 있다. 결국 육상관에는 원효와 의상 모두 지론종 특유의 경향과 공통점이 있지만, 법계관에는 원효가 의상보다도 지론종 법계관의 체계화 과정에서 나타나는 구조가 더욱 유사한 형태를 보여준다. 이것은 종래 신라불교에 대한 지론종의 영향관계를 의상계 화엄으로만 국한시켜 이해하는 여러 주장과는 상반된 내용으로서, 당시 지론종의 영향이 신라불교 전반에 걸쳐 있었음을 보여준다고 할 수 있다.

167) 『華嚴一乘法界圖』(T 45n1887A_p0711b29) “所謂總相者義當圓教。別相者義當三乘教。如總相別相成相壞相等。不即不離。不一不異。常在中道。”

168) 로버트 지멜로(Robert M. Gimello), 위의 논문, p.521에서 인용.

169) 『華嚴經文義要決問答』(X 08n0237_p0419a18-a21) “問約何道理。明六相耶。答元曉師云。此中總別二相。標其法界緣起道理。以其別緣。而起總德。同異二相。明其緣起相應道理。成壞二相。顯此緣起。離邊道理。”

170) 고익진은 원효와 의상의 육상설에 대한 이해가 서로 유사하다고 보고 원효가 그 영향을 받았을 것으로 추정한다. 『韓國古代佛教思想史』, 동국대출판부, 1989. p.300에서 인용.

VI. 결 론 : 원효사상의 한 지층으로서의 지론종

본고는 지론종 연립설과 육상관의 전개과정에서 나타나는 지론사들의 경향을 중심으로, 원효의 법계관과의 내용상·구조상의 연관성을 검토하고, 그 철학사적 의의를 고찰하고자 하였다. 지론종의 역사적 성립과 분기·소멸과정에서도 드러나듯이, 지론종을 통일적 사상체계로 묶어서 한 마디로 규정하기에는 어려움이 많다. 그래서 본고는 지론종 남도파, 그 중에서도 법상과 혜원 그리고 립사의 연립과 육상관을 중심으로 논의를 전개하였다.

우선 본 연구의 II장에서는 지론종의 성립배경과 십지경론의 역경을 둘러싼 논란을 소개하였고, 그 과정에서 혜광을 주목하였다. 우선 번역과정에서 늑나마제와 보리유지의 별역(別譯) 여부에 대해서 여러 학설 대립이 있었고, 혜광이 후대에 합본작업을 했는지에 대해서도 논의가 분분함을 확인하였다. 늑나마제에서 혜광으로 이어지는 계통이 상대적으로 오랫동안 명맥을 유지하게 되면서, 보리유지 계통의 지론종 북도파보다 자종(自宗)의 상대적 우위를 보이기 위해 후대합본설이 지지되었을 가능성이 크다고 생각한다. 그리고 지론종이 성립되었던 요인으로, 그 당시는 연기에 대한 체계적 이해가 가능하지 않았던 시기였다는 점과 혜광의 영향력 그리고 지론사들의 친권력적 성향으로 인해 지론종이 성행할 수 있었다고 본다. 이렇게 형성된 지론종의 흐름은 삼계유심에 대한 관점의 차이로 남북이도로 나뉘게 되는데, 바로 법성의지로 파악하는 늑나마제 계열의 남도파와 아리야식의지로 파악하는 보리유지 계통의 북도파이다. 이후 북도파는 섭론종으로 흡수되고, 존속하던 남도파는 화엄종으로 흡수되어 사라졌다.

그 사상적 특징으로는 심식설에 있어서, 알라야식을 진(眞) 또는 망(妄) 어느 것으로 볼 것인가의 문제가 중심이었다. 이에 대한 지론종의 주류적 이해는 진지, 즉 여래장 또는 진여불성의 알라야식으로 파악하는 것이었다. 이러한 해석은 유식학파가 알라야식을 이숙식(異熟識)으로 파악하여 깨달음의 정법을 낼 수 없는 생멸식(生滅識)으로 보는 것과는 차이가 있다.

본 연구의 III장은 일반적으로 통용되는 연기와 별도로 지론사들이 ‘연집’이라는 용어를 사용하게 된 이유와 근거가 무엇이었으며, 육상관의 변화가 어떤 방향으로 진행되었는지를 살펴보았다. 연집은 인도불교 전통의 ‘연기(緣起, pratītyasamutpāda)’에 대한 지론사들 고유의 이해 방식이라고 할 수 있다. 초기불교에서는 시간적 인과관계의 측면과 논리적 상의관계로서의 측면을 동시에 가졌지만 대승불교에서부터는 시간성이 탈각되어 논리적 상의관계라는 측면에서 연기를 이해하기 시작하였는데, 이 과정에서 ‘연집(緣集)’이라는 개념을 사용했다. 중기 대승불교이후 알라야식과 여래장사상의 조화 속에서 지론종은 여래장연기 즉 진여연기 (혹은 법계연기)를 전개했는데, 현상계가 이 여래장으로부터 나오는 것이고 현상이 곧 본체라는 것이다. 현재 익숙하게 통용되는 ‘연기’는 현장 이후에 정착된 용어이며, 그 이전에는 『십지경』에서의 ‘pratītyasamutpāda’를 한역하는 과정에서, 존재의 속성에 대해 논리적 상의관계로서의 측면과 시간적 인과관계로서의 측면을 각각 연집과 연기로 나타내었다. 지론사들 중에서 대표적으로 정영사혜원은 존재의 일어남을 ‘연기(緣起)’라고 하고, 존재에 조건이 모여 있는 측면은 ‘연집(緣集)’이라고 했다. 즉 연기는 동태적 측면에서 앞서의 원인이 뒤따르는 결과를 모아서 일으키는 것이고, 이 앞서의 원인이 인연이 되는 것이다. 그리고 여러 조건 중에서 존재를 구성하는 힘이라는 측면에서 볼 경우는 연집이라고 말한다. 혜원이 연기와 연집을 동일선상에서 이해하고 있는 것은 현대적 의미의 연기에 시간적 인과관계로서의 의미와 논리적 상의관계로서의 의미가 모두 들어 있었고, 당시의 지론사들은 이 두 측면을 구분하여 이해하고 있었다는 사실이다. 그렇다면 연기의 논리적 상의관계로서의 측면, 즉 연집은 어떠한 의미분화를 거치면서 전개된 것인지를 고찰할 필요성이 있었다.

본고는 그간의 연구가 가진 개별적 고찰이라는 한계와 연집설의 전개에 대한 논의가 지나치게 도식적이어서 연집설이 가진 실질적인 사상사적 함의를 드러내기에 부족하다고 보고, 지론사들의 육상관의 전개와 통합적으로 연집을 다루었다. 이러한 시도를 하게 된 이유는 지론사들 내에서 연집설의 의미가 분화되고 정교하게 전개되어 갈수록 동시에 육상에 대해서도 경전해석방식에 머물지 않고 연기에 대한 이해방식이라는 관점으로 확장·변화되어갔다는 일련의 양상과, 연집을 논할 때에는 육상과 더불어 제시하는 방식을 취하는 공통점이 드러나기 때문이었다.

육상은 경전에 대한 단편적·획일적 이해를 방지하기 위해 그 내용을 이해하

기 위한 여섯가지 관점으로서, 총상·별상·동상·이상·성상·괴상을 말한다. 구체적으로는 『십지경론』에서 세친이 보살행의 방편업을 설하는 하나의 경전해석방식으로 이 육상을 제시한다. 그리고 그 적용범주에 음(陰)·계(界)·입(入) 등의 사(事), 즉 일체법의 영역이고, 현상의 측면을 해석하는 것은 제외된다고 명시한다. 이러한 관점은 이후 지론종을 거쳐 화엄교학에 이르기까지 지론사들 각각의 특수한 이해방식을 보여준다. 그러다가 화엄교학에 이르러서는 연기법에 관한 이해방식을 나타내는 의미로 전환되었다. 법장(法藏)의 표현대로, 화엄교학의 독창성은 지엄의 육상이해에서 비롯된다고 할 정도로 이전과는 다른 관점에서 육상을 이해했다고 볼 수 있다. 즉 『십지경론』의 ‘육상의(六相義)’에 대해서, 불가언설적인 진리를 언어로써 표현하기 위한 방편이라는 관점에서 접근한 것이 아니라, 구체적으로 실존하는 존재들의 연기적인 구조를 해명하는 방편으로서 이해했던 것이다. 결국 지론종의 육상에 대한 해석 관점의 변화는 화엄종의 해석이전까지의 가교역할을 했다고 볼 수 있다.

이어서 IV장에서는, 지론종 연집설의 전개, 즉 체계화 과정을 육상관의 전개와 함께 다루었다. 이렇게 하는 이유는 기존의 아오키의 연구가 연집의 수에 따라 이종·삼종·사종연집으로 나누어서, 그 전개를 파악하는 방식이 지나치게 도식적이고, 사상사적 실질을 담아내기에는 어려움이 많다고 보았기 때문이다. 이것은 지론종에 대한 돈황문헌의 성립연대를 측정하기 위한 용도로의 국한된 분석틀로서는 유용할지 모르나, 철학적 의미를 고찰하는 이후의 연구들이 이 구도를 답습하는 것은 문제가 있다고 보았다. 이러한 문제의식을 바탕으로 본 고에서는 육상이 연집이라는 개념과 맞물려 법계관을 더욱 조직적으로 전개시켰다고 보고 육상을 연집과 함께 고찰하였다. 그리고 그 연집체계와 육상관의 변화가 지론사들의 어떠한 경향을 대변하는지에 대해 해명을 시도하였다. 우선 혜원의 스승은 법상은 유위연집(有爲緣集)·무위연집(無爲緣集)이라는 소박한 형태의 연집체계를 제시하였는데, 생멸변화를 초월한 무위에 연집을 설정했다는 점에서 지론종 고유의 특징을 드러냈다. 그리고 육상에 대한 이해에 있어서 기본적으로 세친과 같이 경전해석방식이라는 점에는 동의하지만, 더 나아가 실천수행의 관점 즉 ‘정견(正見)’을 설명하면서 이 육상을 통해 그 의미를 드러내고 있다. 즉 육상을 현실의 문제에까지 사유의 폭을 확장시켜 발전적으로 전개했다고 볼 수 있다.

다음으로 법상의 제자인 정영사혜원은 유위연집(有爲緣集)·무위연집(無爲緣

集)·자체연집(自體緣集)으로 제시한다. 혜원 역시 무위를 연집의 범주에 포함시키고 있으며, 자체를 연집체계로 제시한 점이 새롭다. 법상이 두 가지 연집의 본질인 ‘법(法)’을 자체진여라고 한 것을, 혜원이 연집의 틀에 독립적으로 편입시켰다고 볼 수 있다. 그리고 이 자체는 여래장으로부터 일체불법이 결과로 나오는 것과 같은 연기라고 하여 여래장연기를 제시하는데, 이는 여래장이 연기의 원인이라는, 즉 시간적 논리관계로서의 연기라는 관점에서 해석하였다. 이것은 제일의제인 여래장을 세속제에서 이해하고 있다는 비판을 받게 되는데, 혜원은 ‘의지’와 ‘연기’라는 개념을 통해 극복을 시도한다. 즉 진제와 속제의 관계를 능의(能依)와 소의(所依)로 상정하여 현상의 측면에서 본체를 해석[依持門]할 수 있고, 본체의 측면에서 현상을 해석[緣起門]할 수도 있는 이론적 틀을 제시한다. 혜원의 이러한 입장이 여래장을 모순적으로 이해한 것인지, 아니면 제일의제를 세속제로서 표현하고자 하는 ‘창조적 오해’인지에 대해서 필자는 제일일제를 세속제로 표현하는데 적극적이었던 지론사 특유의 경향이 있었다고 보았다.

혜원은 육상을 경전해석방식으로서 방편이라고 하고 현상의 측면은 제외해 이해하지만, 제한적으로 ‘현상의 양상을 포섭하여 본체에 종속시키는 경우’에는 이 현상의 측면 또한 육상을 갖추게 된다고 한다. 즉 제한적이기는 하지만 그 적용범주를 확장시킬 수 있는 여지가 마련되었다고 본다. 그리고 『대승의장』에서 현상의 측면에서 육상을 적용시킬 수 있는 경우를 설하면서, 개별적 현상의 본질을 설명하는 과정에서 육상을 통해 연집을 설명하게 된다. 이것은 육상이 연기를 설명하는 것으로 분화되어간다는 의미를 담고 있다.

름사(懷師)는 앞서의 세 가지 연집에 법계연집(法界緣集)을 편입시켜 연집체계를 수립시켰다. 이것은 평등연집법계(平等緣集法界)로서 유위와 무위를 모두 떠난 평등법계에 모든 공덕이 갖추어져 있는 것이라고 설명하면서 ‘대법계연집(大法界緣集)’이라고 바꿔서 표현한다. 름사는 이 법계연집을 설명하면서 바로 육상을 통해 해석하는 방식을 취한다. 법계연집은 앞에 제시된 세 가지 연집과 별개가 아니라 총상과 별상의 관계이며, 그 관계에서의 차이를 드러낸 것이 법계연기라는 것이다. 그는 육상이라는 분석틀을 통해 법계와 연집을 이해하고 이 법계를 논리적 상의관계로 본다. 그리고 법계연집이 곧 법계라고 하여 지론종 내부에서 연집이 법계로 의미 분화되고 있음을 보여주었다.

름사는 『화엄경문의요결문답』 「육상의」에서 ‘육상은 법계연기를 체(體)로 한다’라고 밝히고 있다. 이전에 소개한 법상과 혜원에 비해 상당한 진전이라고

볼 수 있다. 혜원과 달리 욕상을 통해 연집과 연기를 명확히 구별하면서 ‘성상(成相)’은 연집(緣集)을 체(體)로 여기고, ‘괴상(壞相)’은 ‘연기(緣起)’를 본질로 여긴다고 설명한다. 이 과정에서도 괴상으로서의 연기를 시간적 인과관계가 아닌 논리적 상의관계로 파악한다. 이상과 같이 지론사들의 욕상관에 대한 구체적인 이해를 통해 지론종 연집설의 전개는 연집 종류의 많고 적음으로써가 아니라, 욕상과의 관련성 속에서 논리적 상의관계로서의 연기라는 의미를 강화해가는 방향으로 진행되었다는 사실을 알 수 있다. 그리고 그를 통해 제일의체의 개념들 즉 욕상이나 여래장 그리고 법계연집을 세속제로서 표현하려는 시도를 거듭하고 있다는 사실을 알 수 있다. 다시 말해 언표 불가능한 영역의 내용들을 현실의 영역, 언어의 영역으로 끌어들이려는 시도를 했다고 할 수 있다.

다음으로는 이상의 지론종 연집설이 ‘법계연기(法界緣起)’로 의미가 분화되어 가는 과정을 다루었다. ‘법계연기’는 『대방등대집경』에서 ‘진리의 보편적인 작용’을 표기할 때 주로 사용된 것이었다. 이 개념은 돈황출토문헌인 『용즉상무상론(融卽相無相論)』에서 ‘서로 융합하여 방해받지 않고 큰 작용을 일으킨다’는 의미 즉 ‘무방(無方)의 용(用)’으로 표현되어 있다. 그 의미는 진리의 보편적인 작용을 드러내며, 모든 존재가 서로 융즉하여 장애가 없음을 표현하는 것이다. 이러한 설명은 립사의 법계연집의 내용과 유사하기 때문에, 지론종 연집체계 내로 편입된 것임을 추정할 수 있다. 이를 통해 연집은 법계연기를 연집체계의 틀 안에 포섭시키면서, 그 자체가 연기의 의미까지 강화하여 형태적, 내용적으로 그 외연을 확대해가고 있었음을 알 수 있다. 앞서 살펴본 지론사들 중 가장 완성된 형태의 연집설 체계를 보여준 립사의 법계관을 원효의 법계관의 관련성이라는 관점에서 일단 언급할 필요가 있다.

립사는 우선 법계연기라는 것은 존재의 논리적 상호의존관계라고 본다. 여기에서의 법계연기라는 것은 제일의체로서의 법계연집이 세속제로서 제시되는 경우를 나타내는 것이다. 립사에 의하면 법계는 전체를 포함한다는 개념이기 때문에 우선 유위법과 무위법의 관계가 해명되어야 하고, 이 문제의식에서 시작하는 것이 그의 사법계관(四法界觀)이다. 그는 수연법계·대연법계·망연법계·연기법계를 제시하고 이 연기법계를 유위연집법계·무위연집법계·자체연집법계·평등연집법계로 나눈다. 그리고 다시 세속제의 의미인 네 가지 연기, 즉 유위·무위·자체·법계연기를 제시한다. 연기법계가 ‘법계’의 내용이라면, 법계연기는 ‘연기’의 내용이라고 할 수 있다. 여전히 립사는 무위를 연기로서 제시하고 유

위와 무위는 독자적으로 성립하는 것이 아니라 상의상대의 관계에 있는 것으로 본다. 지론사들이 연집과 법계를 설명하는 과정에서 등장하는 정도에 불과했던 법계연기는, 지엄이 ‘별교일승무진연기(別敎一乘無盡緣起)’라고 설명한 것을 이어받아 법장이 화엄학의 중심사상으로 논하게 된다. 이 지점에서 화엄종 자체의 독자성은 한층 뚜렷해지지만 지론사상의 ‘법계연기’라는 관점과 확연히 구별되는 체계가 수립되었다고는 보기 어렵다. 그 연속선상에서 이해될 수 있는 것은 구체적으로 지엄의 『수현기』에서는 해원의 의지(依持)·연기(緣起) 개념을 그대로 수용하고 있다는 점과 연기나 연집을 법계연기사상이라는 틀 속에서 설명하고 있다는 점을 들 수 있다.

다음으로 V장에서는 지론종의 영향으로 추정되는 원효의 법계관을 『화엄경문의요결문답』과 『십불론(十佛論)』 그리고 『대승기신론소(大乘起信論疏)』를 통해서 각각 고찰해 보았다. 먼저 『요결문답』에 의하면 원효는 ①유위법계(有爲法界)·②무위법계(無爲法界)·③역유위역무위법계(亦有爲亦無爲法界)·④비유위비무위법계(非有爲非無爲法界)라는 네 가지의 법계관을 펼쳤다. 기본적으로 립사의 사법계관 중 연기법계 즉 ①유위연집법계·②무위연집법계·③자체연집법계·④평등연집법계와 내용 및 구조상 상당히 유사하고, 특히 지론종 특유의 이해 방식인 무위연집법계에 상응하는 무위법계를 배대시키고 있는 점은 주목해야 한다. 그리고 원효는 「십불론」을 통해 『화엄경』 「이세간품」에 나오는 행경십불(行境十佛)에 대해 육상과 관련지어 해석하는데, 총(總)·별(別) 이상이 법계연기도리를 나타내는 것이고, 동(同)·이(異) 이상이 연기상응도리를 나타내며, 성(成)·괴(壞) 이상이 연기리변도리를 나타낸다고 보았다. 즉 그는 육상을 연기적 관점에서 법계연기를 이해하는 방편으로 적용하였다. 그리고 앞서 지론사인 법상이 육상을 정견(正見)에 대한 설명에 적용한 것처럼, 실천수행의 관점에서 원효는 육상을 적용했다는 사실도 의미가 있다. 이 뿐만 아니라 원효는 『대승기신론소』에서도 총상과 별상을 통해 법계의 의미를 드러내는 방식을 취한다. 즉 일법계가 심진여문과 심생멸문을 통섭하는 것을 별상이 아닌 총상이라는 관점에서 나타내고 있다고 하여, 육상을 통한 법계를 설명하는 방식을 보이고 있다. 결국 육상을 통해서 법계연기를 설명하는 원효의 법계관은 그만의 독창적인 이해방식이라기보다는, 지론사들의 연집에 대한 해석전통에서 보여줬던 방식을 수용한 측면이 강하다고 생각한다.

다음으로는 의상의 법계관과 육상관을 더불어 소개하였다. 지론종을 중심으

로 보았을 때, 의상의 법계관과 육상관은 지론종 남도와 계열에서 보여주는 일련의 경향성이 나타나지만, 법계관의 체계화 과정에서 나타난 구조상의 유사성은 오히려 원효의 법계관에서 더욱 분명히 드러난다. 그리고 의상은 육상관을 세친이 제시한 경전해석방법에 국한시켜 이해한 것이 아니라 법계연기를 이해하기 위한 방편으로서 중도의(中道義)나 다라니법의 성립근거로 파악하고 있다. 이것은 원효가 <십불론(十佛論)>에서 육상을 법계연기도리를 설명하기 위한 방편으로 이해한 것과 상통하는 내용으로서 육상의 적용범위를 확대시킨 지론종 남도와 특유의 경향과도 그 맥을 같이하고 있다. 결국 육상관에서는 원효와 의상 모두 지론종 특유의 경향과 공통점이 있지만, 법계관에는 원효가 의상보다도 지론종의 법계관의 체계화 과정에서 나타나는 구조가 더욱 유사한 형태를 보여준다. 이것은 종래 신라불교에 대한 지론종의 영향관계를 의상계 화엄으로만 국한시켜 이해하는 여러 주장과는 상반된 내용으로서 당시 지론종의 영향이 신라불교 전반에 걸쳐 있었음을 보여준다고 할 수 있다.

결론적으로 지론종의 연집이라는 아이디어는 인도사상의 동아시아적 수용과 전개에 있어서 일종의 필터 역할을 했는데, 이후에 연기와 법계라는 개념으로 분화되어 각각 독자적으로 사상적 진화가 이루어졌다고 생각한다. 이 과정에서 연집은 육상에 대한 관점의 변화와 맞물리면서, 논리적 상의관계로서의 성격이 강한 ‘법계’와 시간적 인과관계로서의 ‘연기’로 의미가 분화되어서, 개념 간 균형을 맞추어나갔다. 즉 연집은 연기와 법계라는 개념의 모태가 되었다고 할 수 있다. 그리고 연집의 전개과정과 육상관의 변화를 고찰하는 과정에서, 지론사들이 제일의제를 세속제로 표현하는 문제에 관한 다양한 시도가 있었다는 일련의 경향성을 발견하였다. 이상의 지론사상이 한국불교 특히 원효에게 어떤 영향을 끼쳤는가에 대해서 필자는 시대적 측면과 사상의 연속성이라는 측면에서 볼 때 상당한 영향을 받았다고 생각한다. 그의 사상 전체를 지론사상이라는 틀로 평가하기에는 힘들 수도 있겠지만, 일단 원효사상의 다양한 지층 속에 또 하나의 사상적 지층으로서 자리매김한다는 의미가 있을 것이다. 마지막으로 덧붙이자면, 이기영은 『한국불교연구』에서 ‘원효의 독창적 식견이 사실은 그를 불교사에 있어서 귀아(鬼兒)로 만들었다’¹⁷¹⁾고 평가하는데, 본고의 고찰을 통해, 원효가 단지 불교사의 귀아가 아닌, 이전 사상체계의 창조적 계승자로서의 면모가 더욱 드러나길 바란다.

171) 이기영, 『한국불교연구』, 한국불교연구원, 2006. p.450에서 인용.

참 고 문 헌

1. 원전 및 번역서

- 『起信論疏』(T44n1844)
『大方廣佛華嚴經』(T09n0278)
『大乘起信論』(T32n1666)
『續高僧傳』(T50n2060)
『十地經』(T10n0287)
『十地經論』(T26n1522)
『十地經論義記』(X45n0753)
『十地論義疏』(T85n2799)
「融卽相無相論」(『藏外地論宗文獻集成』, CIR, 2012 수록 원문)
『中觀論疏』(T42n1824)
『華嚴經文義要決問答』(X08n0237)
『華嚴經探玄記』(T35n1733)

J. Radher. “Daśabhūmikasūtra et Bodhisattvabhūmi”, J.B. ISTAS, LEUVEN, 1926.
青木 隆, 方廣創 외 3인, 『藏外地論宗文獻集成』, 금강대학교 불교문화연구소, CIR, 2012.
전재성, 『십지경-오리지널 화엄경』, 한국빠알리성전협회, 2013.
織田顯祐 저, 태경 편역, 『초기화엄 사상사』, 2007.

2. 연구서 및 논문

고승학, 「화엄 교학에서의 연기 개념」, 『불교학연구』 37호, 불교학연구회, 2013.
고익진. 『韓國古代佛教思想史』, 동국대출판부, 1989.
김상현, 「원효의 불신관」, 『원효연구』, 2000.
석길암, 「지론종 남도파의 아리야식 이해에 관한 일 고찰 : 진지·연지와 이장설을 중심으로」, 『보조사상』 제34집, 2010.
———, 「韓國 華嚴思想의 성립과 전개에 보이는 몇 가지 경향성-智儼과 元曉, 智儼과 義湘의 대비를 통해서」, 『동아시아불교문화』 제13집, 동아시아불교문화학회,

- 2013.
- 안성두, 「元曉의 如來藏思想 分立理由에 관한 研究」, 한국학중앙연구원, 석사학위논문, 1981.
- Imre Harmar, 「화엄 주석에 미친 지론종의 영향」, 『지론사상의 형성과 변용』, CIR, 2010.
- 은정희, 「元曉의 三細·阿黎耶識說 ; 大乘起信論의 경우」, 『철학』 19호, 한국철학회, 1983.
- 이기영, 『한국불교연구』, 한국불교연구원, 2006.
- 조은수, 「大乘起信論에 있어서의 깨달음의 구조」, 서울대학교 석사학위논문, 1986.
- 최연식, 「영변(靈辯) 찬(撰) 『화엄경론』의 전래와 사상적 특징」, 『지론사상의 형성과 변용』, 금강대학교불교문화연구소 편, CIR, 2010.
- 青木隆, 「敦煌出土地論宗文献『法界図』について」, 『東洋の思想と宗教』 13, 1996.
- , 「地論宗の融即論と緣起說」, 『北朝隋唐中國佛教思想史』, 荒牧典俊 編著, 法藏館, 2000.
- , 「中國地論宗における緣集說の展開」, 『北朝隋唐中國佛教思想史』, 荒牧典俊 編著, 法藏館, 2000.
- , 「中國地論宗における緣集說の展開」, 『フィロンフィア』 93号, 1987.
- 石井公成, 「新羅華嚴教學の基礎的研究－義相『一乘法界図』の成立事情」, 『青丘學術論集』 4, 1994.
- , 「敦煌寫本中の靈弁『華嚴經論』斷簡」, 『華嚴學論集』, 鎌田茂雄博士古稀紀念會 編, 大藏出版, 1997.
- 織田顯祐, 「십지경론의 육상설과 지엄의 연기사상」, 『지론사상의 형성과 변용』, 2010. 씨 아이알.
- , 「『起信論』의緣起說」, 『大谷學報』 通号 279, 1994.
- , 「搜玄記の法界緣起說」, 『佛教學セミナ』 61號, 1995.
- , 「地論宗の法界緣起說」, 『東海佛教』 52輯, 2008.
- , 「中國仏教における緣起思想の展開－緣集と緣起をめぐって」, 『佛教學セミナ』 79号, 2004.
- 勝又俊教, 『仏教における心識說の研究』, 山喜房佛書林, 1989.
- 木村清孝, 『初期中國思想の研究』, 春秋社, 1977.
- 三枝充徳, 『緣起の思想』, 法藏館, 2000.
- 坂本辛男, 『華嚴教學の研究』, 平樂寺書店, 1956.
- , 『大乘佛教の研究』(坂本辛男論文集 第2), 大東出版社, 1980.
- 竹村牧男, 『大乘起信論讀釋』, 山喜房仏書林, 1985.
- 成川文雅, 「地論師の六相說」, 『印度佛教學研究』 16號 No.2, 인도불교학회, 1968.

- _____, 「地論宗南道派における二系譜」, 『印度佛教學研究』 통권17, 1961.
- 日野泰道, 「華嚴六相說の思想史的考察」, 『大谷學報』 卷33, 大谷學會, 1953,
- 深浦正文, 『唯識學研究(教史論)』 上卷, 永田文昌堂, 1954.
- 結城令聞, 「地論宗 北道派の 行方」, 『東方學會創立四十周年記念 東方學論集』, 東方學會, 1987.
- 吉田道興, 「初期地論學派における諸問題」, 『印度佛教學研究』, Vol.23 No.2, 日本人度學佛教學會, 1975.
- 吉津宣英, 「慧遠の佛教緣起說」, 『駒澤大學佛教學部研究要記』 第30號.
- Robert M. Gimello, *Chin-Yen and The Foundation of Hua-Yen Buddhism*, Columbia University, 1976.
- _____, 「의상 사상에 남아 있는 지론의 잔향」, 『지론사상의 형성과 변용』, 금강대학교 불교문화연구소 편, CIR. 2010.
- Whalen Lai, *Chinese Buddhist causation theories: An analysis of the sinitic Mahāyāna understanding of Pratītya-samutpāda*, Philosophy East and West 27, no.3.

Abstract

**A Study of the “Wonhyo's Perspective of
Dharmadhatu Viewed in the Context of
the Dilun-Thought”**

Sungcheol Yang

Asian Philosophy Division

Department of Philosophy

The Graduate School

Seoul National University

This research is to review the philosophical significance through Chinese Buddhism of Ti-lun school(地論宗) research and analyzing the influence of philosophical lesson of Korean Buddhism, Dharmadhatu of Saint Won-hyo(元曉) in particular. Ti-lun school is a system of philosophy that was actively studied in the 5th century of China, but separated into North and South with theoretical difference, and finally got integrated to She-lun(攝論) and Hua-yen(華嚴). Though a number of scholars have mentioned Ti-line school for its potential indicator regarding the Chinese influence of the Indian Buddhism, it still remains as a closed book. However, despite a short period of its existence, it is evaluated as

having gone beyond the Chinese acceptance of India's Buddhism and played a decisive role in establishing the best days of Buddhist thoughts in the Sui and Tang Dynasties through independent understanding. In addition, the given period's awareness of the problems still has the importance of being interlinked with an overall awareness of the problems discussed in East Asia's Buddhism today. In addition, it will be able to demonstrate that the Ti-lun School does not remain simply as the beginning of Hua-yen, but worked as an axis in defining the identity of East Asia's Buddhism, and extensively influenced Korea's Buddhism with the relationship of mutual exchanges. As the processes of the historic establishment, divergence, and extinction of the Ti-lun' School show, it is highly difficult to define the Dilun School briefly by grouping it into a unified thought system. Therefore, this study aims to develop discussions with a focus on the Yuanji(緣集) and the perspective of liushang(六相) of Fashang(法上), Huiyuan(慧遠), and Linshi(懷師), and examine their influences on the perspective of Wonhyo and Euisang(義湘) on dharmadhatu.

Yuanji may refer to a typical way of understanding by apologists for the Ti-lun School regarding the Indian Buddhism's traditional "Yuanqi (pratītyasamutpāda: 緣起)". Early Buddhism had both aspects of temporal causal relationships and logical consultative relationships. However, from Mahayana Buddhism, temporality was cast off, and Yuanqi began to be understood from the aspect of logical consultative relationships. During this process, the concept "Yuanji(緣集)" was used. After the middle of the Mahayana Buddhism period, the Ti-lun School developed Tathāgatagarbha Yuanqi, in other words, Dharmadhatu Yuanqi. This argued that the phenomenal world comes from the Tathāgatagarbha and phenomena are substantially Yuanqi, that is currently used widely with familiarity, is the term established after Xuancang(玄藏). Prior to this, in the process of translating 'pratītyasamutpāda' into Chinese in 『Shitiching(十地經), Daśabhūmika』, regarding the attributes of existence, the aspect of logical consultative

relationships and the aspect of temporal casual relationships were exhibited as Yuanji and Yuanqi, respectively.

This study viewed that existing studies on 'Yuanji' cannot reveal practical implications in terms of the history of thoughts owned by Yuanji because these studies have a limitation of having been individual contemplations and their discussions on the development of Yuanji are overly schematic. Therefore, this study deals with Yuanji by integrating the development of the perspective of liushang by apologists for the Ti-lun School. This attempt was made because apologists for the Ti-lun School increasingly expanded and changed their perspective of liushang that it is the way of understanding Yuanqi instead of remaining in the way of interpreting scriptures regarding liushang, in line with the differentiation and elaborate development of the meaning of Yuanji. Along with this series of patterns, they had it common that when discussing Yuanji, they used the way of suggesting it along with Liushang.

To prevent a fragmentary and uniform understanding of the scriptures, Liushang (六相) points out the Whole(總相), Parts(別相), Unity(同相), Diversity(異相), Entirety(成相), and (its) Fractions(壞相) as the six perspectives to understand their contents. In specific, Vasubandhu suggested Liushang as a scripture interpretation method to preach Upāya of bodhisattvahood in 『Shi-ti ching lun(十地經論, Daśabhūmividyākhyānā)』. In addition, he noted that in terms of the scope of its application, interpreting the aspect of phenomena was excluded. This perspective shows the individual unique methods of understanding by apologists for the Ti-lun School. With the emergence of Hua-yen Tradition since then, it was converted to the meaning that represented the way of understanding the method of Yuanqi.

By understanding the perspective of the Ti-lun School's the Southern Branch on Liushang, which was continued by Fashang, Huiyuan, and Linshi, the fact that the development of the Ti-lun School's Yuanji is not about whether Yuanji had many

or few types, but proceeded in the direction of strengthening the meaning of Yuanqi as a logical consultative relationship amid its relation to Liushang. This study, learned that in doing so, continuous attempts were made to express the concepts of paramārtha-satya, namely, Liushang, Tathāgatagarbha, and Dharmadhatu Yuanji, as loka-saṃvṛti-satya. In other words, attempts may have been made to pull contents in the domain where the statement was impossible in the domain of reality and language.

The concept of Yuanji was developed into the meaning of "Dharmadhatu Yuanqi(法界緣起)" by going through the Southern Branch of the Ti-lun School. "Dharmadhatu Yuanqi" reveals the universal actions of truths and expresses that all existences have no disabilities through mutual participation. As this explanation is similar to the contents of Dharmadhatu Yuanji by Reumsa, it can be assumed that the concept was incorporated into the Yuanji structure of the Ti-lun School. This informs that Yuanji was expanding its extension in terms of its form and content by strengthening its own meaning to embrace even the meaning of Yuanqi through the incorporation of Dharmadhatu Yuanqi into the framework of Yuanji.

『Hwaeomgyeong-muniyogyeol-mundap(華嚴經文義要決問答)』 notes that Wonhyo developed four perspectives of dharmadhatu. This is fairly similar to the four perspectives of Linshi on dharmadhatu. In particular, it should be noted that this was a contrast with Asamskrta Dharmadhatu that corresponds to the Asamskrta Yuanji Dharmadhatu which was the Ti-lun School's typical way of understanding. In addition, Wonhyo adopted the way of revealing the meaning of dharmadhatu through the Whole(總相) and the Parts(別相) in 『Treatise on the Awakening of Faith According to the Mahayana(大乘起信論疏)』. In other words, it's explained that, dharmadhatu through Liushang has given the convergence of the mind as bhūtatathatā and the two gates of mind, creation and destruction, by the bhūtatathatā considered in terms of the mind, was exhibited from the viewpoint of

the Whole(總相), instead of the Parts(別相). Ultimately, the explanation of Dharmadhatu Yuanqi through Liushang is considered as having a strong aspect of embracing the methods shown in the tradition of interpreting Yuanji by apologists for the Ti-lun School, rather than his unique way of understanding.

When viewed with a focus on the Ti-lun School, the perspectives of dharmadhatu and Liushang exhibit a series of tendencies shown in the Southern Branch of the Ti-lun School, the structural similarity exposed in the process of systematizing the perspective of dharmadhatu is rather more clearly revealed in Wonhyo's perspective of dharmadhatu. Eventually, although both Wonhyo and Euisang share the tendencies and common features that are specific to the Ti-lun School regarding the perspective of Liushang, when it comes to the perspective of dharmadhatu, Wonhyo exhibited a more similar pattern in the structure exhibited in the process of systematizing the perspective of dharmadhatu in the Ti-lun School. This may show that the Ti-lun School during the respective period influenced overall Buddhism of the Silla Dynasty, which contrasts with existing various arguments in which the influential relationship of the Ti-lun School with Silla's Buddhism has been understood by confining it to Hua-yen of the Euisang Line.

Keywords : Ti-lun School, Yuanji, Yuanqi, Liushang, Dharmadhatu, Wonhyo

Student Number : 2009-22770